Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/saintgrgoirede00guig

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
LIBRARY

SAINT GRÉGOIRE DE NAZIANZE

ET LA RHÉTORIQUE

Marcel GUIGNET

DOCTEUR ÈS LETTRES

SAINT GRÉGOIRE DE NAZIANZE

ET LA RHÉTORIQUE

Καὶ τῇ σοφίᾳ ἔδωκα φωνήν μου.
(Gr. Naz. I, 484. C.)

PARIS
ALPHONSE PICARD ET FILS
82, Rue Bonaparte, 82

1911

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
AUG 12 1963
LIBRARY

24428

A MA MÈRE,

ET

A MON PÈRE, Professeur au Collège de Soissons,

En témoignage de ma profonde affection filiale.

MARCEL GUIGNET.

BIBLIOGRAPHIE[1]

BARDENHEWER. — *Patrologie*. Édit. française par P. Godet et C. Verschaffel, t. II.

BAUER (J.). — *Die Trostreden des Gregorios von Nyssa in ihrem Verhältniss zur Antike Rhetorik*. Dissert. Marburg, 1892.

BOULENGER (F.). — *Grégoire de Nazianze. Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée* (collect. Hemmer et Lejay). Paris, Picard, 1908.

GRÉGOIRE DE NAZIANZE. — Outre la *Patrologie grecque* de Migne (t. XXXV-XXXVIII), nous avons consulté l'édition partielle de J. Mason (*The five theological Orations of Gregory of Nazianzus*. Cambridge, 1899), et celle de Boulenger; mais toutes nos citations renvoient à Migne.

HERMOGÈNE. — Περὶ Ἰδεῶν. Édit. des Rhetores Græci de Spengel, t. II.

HIMÉRIOS. — *Œuvres*. Collect. Dübner.

HÜRTH (X.). — *De Gregorii Nazianzeni orationibus funebribus* (t. XII des Dissert. philo. Argentoratenses selectae). Ed. B. Keil, 1907.

LEBLANC. — *Essai sur l'Enseignement des Lettres profanes dans les premiers siècles de l'Église*. Paris, 1852.

(1) Nous n'avons noté ici que ceux des livres dont le lecteur pourra tirer un réel profit.

MÉRIDIER (L.). — *L'Influence de la seconde sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse*. Thèse. Paris. 1906.

MICHAEL-PSELLOS. — *Migne*, CXXII, p. 908 A.

MISIER. — *Revue de Philologie*, 1902, 1903 (étude de certains manuscrits de Gr. Naz.).

MONTAUT. — *Revue critique de quelques questions historiques sur St Grégoire de Nazianze et son siècle*. 1878.

NORDEN. — *Die Antike Kunstprosa* (Teubner. Leipzig. 1898). 2 vol.

PETIT DE JULLEVILLE. — *L'École d'Athènes au* IVe *siècle ap. J.-C.* Thèse, Paris, 1868.

RAUSCHEN. — *Das griechisch-römische Schulwesen zur Zeit des ausgehenden antiken Heidentums*. Bonn. 1900 et 1901.

Realencyclopadie für protestantische Theologie und kirche... Article *Predigt*, p. 627, t. XV.

Rhetores Graeci, ex recognitione. L. Spengel; t. III. Lipsiae.

Rhetores Graeci, de Walz (d'après l'index du t. IX).

ROGER. — *L'Enseignement des Lettres classiques d'Ausone à Alcuin*. Thèse. Paris. 1908.

TILLEMONT. — *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. IX, p. 305 et suiv.

VILLEMAIN. — *Tableau de l'éloquence chrétienne au* IVe *siècle*. Paris. 1850.

WENDLAND. — *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*. Tübingen. 1907.

WILAMOWITZ-MÖLLENDORF. dans : *Die Cultur der Gegenwart* (1905).

AVANT-PROPOS

Ce travail, dont le sujet nous a été suggéré par M. A. Puech, professeur à la Faculté des Lettres, n'a pas la prétention d'être une monographie complète de saint Grégoire de Nazianze : il n'envisage celui-ci que sous un de ses aspects, se contentant de dégager la part de la culture profane dans ses méthodes d'expression, et dans son style. Il laisse donc délibérément de côté tout ce qui se rapporte à saint Grégoire théologien, pour ne s'en tenir qu'au côté purement formel et artistique de son œuvre. En tant qu'étude du prolongement des tendances profanes dans les écrits d'un des plus grands Pères de l'Église, ce travail a pour seule ambition d'être une contribution à la question si passionnante des rapports de la civilisation chrétienne et de la civilisation païenne, ou, plus modestement, des relations littéraires et des échanges mutuels entre Christianisme et Hellénisme. En ce sens, il ne fait que compléter partiellement les conclusions déjà obtenues par M. Méridier dans son excellente thèse : *L'Influence de la seconde sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse.* Nous devons même avouer que c'est à la lecture de ce travail si substantiel et si original que nous avons pleinement saisi tout l'intérêt

qu'offrait une étude similaire et en quelque sorte parallèle de S. Grégoire de Nazianze.

Il ne faut pas oublier, toutefois, en dépit des points communs qu'on doit s'attendre à rencontrer dans deux auteurs du même siècle, tous deux évêques, tous deux ex-disciples des rhéteurs, qu'il arrive un moment où l'on voit surgir des différences radicales, irréductibles même, qui sont la marque originale et individuelle de chacun. Il importe de savoir que, en dernière analyse, et par dessus les multiples rapprochements signalés, il y a, entre l'évêque de Nysse, d'une part, et notre Grégoire, de l'autre, la distance d'un esprit scolaire, méticuleux, assez impersonnel, à une nature d'élite, fine, mobile, essentiellement intelligente et originale. On conçoit dès lors que, vivant sans doute dans le même temps et puisant aux mêmes sources, ils ne se rangent néanmoins pas au même point dans l'évolution de la littérature gréco-chrétienne. Avec S. Grégoire de Nysse, l'influence païenne est encore prédominante et oppressive; S. Grégoire de Nazianze, sans se ranger parmi ceux qui ont assuré la prééminence du fond chrétien sur la forme païenne, doit être placé à peu près au point de rencontre des deux grands courants profane et religieux.

On entrevoit maintenant l'intérêt du sujet que nous avons traité. L'étude des procédés de style de S. Grégoire de Nazianze revient, en somme, à rendre compte du moment précis où il semble que les deux grandes forces en présence devaient enfin trouver leur équilibre. Ainsi se trouve justifié notre chapitre d'Introduction, où nous avons essayé de retracer à grands

traits les causes générales de l'infiltration progressive de l'hellénisme dans la littérature chrétienne : il importait, en effet, pour juger avec compétence de la force de leur union, de revenir en arrière pour constater leur opposition foncière originelle. Ainsi nous risquions moins de sacrifier à la tendance si naturelle, et pourtant si funeste, qui pousse tout auteur à surfaire le mérite et l'importance de celui qu'il juge.

On s'étonnera peut-être de ne pas rencontrer, au cours de notre exposition, un chapitre consacré aux clausules métriques. Il convient de nous justifier ici de cette lacune volontaire. Nous n'avons pas inconsidérément laissé de côté une question dont l'importance est pour nous hors de doute; ou plutôt, c'est précisément à cause de l'intérêt très spécial et très complexe de la question que nous l'avons passée sous silence, préférant n'en rien dire plutôt qu'être obligé de ne la pas traiter à fond. Aussi bien, nous rendant compte, d'une part de l'indécision actuelle des spécialistes en matière rythmique, et d'autre part de la quantité de recherches que supposerait une étude un peu sérieuse, mais toujours sujette à caution sur ce point, nous avons abandonné à d'autres ce travail disproportionné avec nos intentions, et digne, au surplus, de faire l'objet d'une thèse spéciale (1). M. Serruys, que nous avions consulté, nous avait aisément convaincu de l'avantage qu'il y aurait à consacrer le meilleur de nos efforts à la ques-

(1) C'est pour la même raison que nous n'avons pas consacré un chapitre spécial au vocabulaire et à la syntaxe de Grégoire; quelque complet qu'on le suppose, ce chapitre eût été très insuffisant. Aussi nous sommes-nous contenté de signaler en note les quelques résultats de notre enquête sur ce sujet.

tion des rythmes, dont les scoliastes ne nous ont pas caché l'exceptionnel intérêt. Le vocabulaire et les tournures ont dû être très souvent déterminés par le rythme; il semble même que tout le système de la phrase grecque ait été surtout conçu par rapport à la cadence musicale. Logiquement donc, il eût peut-être fallu donner à cette question la priorité. Nous ne l'avons pas fait, nous contentant d'étudier de l'extérieur, c'est-à-dire par la structure superficielle des phrases, par leur ponctuation logique, une langue qui pouvait d'abord être considérée de l'intérieur, c'est-à-dire du point de vue de la rythmique.

Au surplus, une des raisons qui nous ont le plus poussé à interrompre nos statistiques, c'est le peu de crédit que nous sommes forcés d'accorder au texte tel qu'il nous est présenté dans l'édition Migne, l'unique édition qui, avec l'édition bénédictine, reproduise tout au long les œuvres de S. Grégoire. La seule édition critique, dont le texte est encore incomplètement établi, est celle de Mason (1). Nous l'avons utilisée; mais comme elle n'embrasse que les cinq discours théologiques, il reste quarante discours dont le texte est incertain. Le malheur est que l'abondance des manuscrits, dispersés un peu dans tous les coins de l'Europe, s'oppose à l'élaboration prompte d'une édition définitive. M. Mason lui-même n'a guère consulté que les manuscrits parisiens de la Bibliothèque Nationale; et, en attendant l'édition qui se prépare maintenant au sein de l'Académie de Cracovie, nous en

(1) *The five theological Orations of Gregory of Nazianzus*, by J. Mason, Cambridge, 1899.

sommes réduits au texte courant, celui de Migne (1).

Nous voudrions pouvoir remercier ici tous ceux qui ont contribué à la mise en œuvre de ce travail, et qui nous ont aidé soit de leurs conseils, soit de leurs encouragements. Qu'il nous suffise de reconnaître tout ce que nous devons non seulement à la thèse de M. Méridier qui nous a plus d'une fois montré la voie, mais à M. Méridier lui-même qui a bien voulu nous encourager à plusieurs reprises, alors que nous doutions de nos forces; à M. l'abbé Boulenger dont on connaît la publication si sérieuse et si documentée (2), et qui a renoncé, pour nous laisser le champ libre, à un sujet auquel il avait droit, et qu'il eût certes mieux traité, à cause de sa haute compétence en la question; à M. Puech, enfin, à qui il nous faut rapporter et l'indication de notre sujet, et l'achèvement de notre initiation aux méthodes d'érudition scientifique, — surtout les directions et les conseils qui ont soutenu et ranimé nos efforts.

M. G.

(1) Nous avons pris soin de noter très exactement nos références, ne nous contentant pas d'indiquer le volume de Migne et la page où nous renvoyons le lecteur, mais précisant, autant que possible, la partie de la colonne où est empruntée la citation : par exemple : 2, 473, B, signifie tome 2, page 473, passage B.

(2) *Grégoire de Nazianze. Discours funèbres en l'honneur de Césaire et de Basile*, par Fernand Boulenger (Collect. Textes et documents de Hemmer et Lejay). Paris, Picard, 1908.

SAINT GRÉGOIRE DE NAZIANZE
ET LA RHÉTORIQUE

INTRODUCTION

Nous assistons, avec Grégoire de Nazianze, à l'apogée de la littérature gréco-chrétienne. Le compromis entre le courant grec, d'une part, le courant chrétien, de l'autre, semble un fait accompli. Bien plus, la fusion ne paraît pas devoir être ni plus complète ni plus harmonique. Les deux éléments estimés autrefois hétérogènes se sont compénétrés. Le Paganisme a livré au Christianisme ce qu'il avait de meilleur, la merveilleuse souplesse de sa forme; le Christianisme s'est moulé dans les formes antiques; l'ancienne religion de barbares est devenue une religion d'esprits polis, cultivés et parfois même raffinés.

Ce terme, on le conçoit, n'est que le point d'aboutissement d'une longue évolution, poursuivie pendant trois siècles, au milieu de multiples tâtonnements. Ces hésitations se prolongeront d'ailleurs au delà même du IVe siècle, à travers tout le Moyen Age et la Renaissance : les moines et les évêques auront l'esprit sans cesse préoccupé de la part qu'il

convient de réserver aux études profanes, et donneront à la question les solutions les plus divergentes. Bien entendu, ce conflit, à l'époque dont nous nous occupons, n'est que pratiquement résolu : les œuvres seules portent la trace d'une influence que leurs auteurs ne semblent pas soupçonner, en tout cas ne veulent pas reconnaître. Ce n'est que bien plus tard que le fait devait introduire le droit. — Quoi qu'il en soit, l'importance de cette alliance implicite et souvent inconsciente entre l'esprit profane et le dogme religieux, ne saurait échapper à personne. Les vicissitudes et les étapes de cette évolution vers l'union intime de ces deux éléments, nous n'avons pas à les examiner ici, M. Méridier les ayant très clairement résumées au début de sa thèse sur Grégoire de Nysse. Ce qu'il nous faut retenir, c'est que l'influence des formes helléniques sur la littérature chrétienne ne s'est exercée que par intermittence, timidement en quelque sorte. Le Christianisme ne s'est approprié et assimilé les formes profanes que par son approche progressive des modèles antiques, et grâce à l'action profonde d'individualités marquantes. De là ces indécisions, ces zigzags de la courbe évolutive.

En dépit de ces fluctuations et de ces reculs, l'influence des lettrés fut la plus forte et devait l'emporter.

Toutefois, suffit-il de dire, comme Wendland (1) : « Il est naturel que le christianisme, quand il pénétra dans la civilisation hellénique, ait subi l'influence de la prédication païenne »? Rien ne nous paraît, au contraire, de prime abord, plus paradoxal. Wendland a le tort de considérer comme naturelle une affinité que tant de faits s'accordaient à démentir. Beaucoup plus complexe est, selon nous, la question du rapprochement

(1) Wendland, *op. cit.*, p. 50.

des deux civilisations chrétienne et hellénique, à l'origine si opposées. Si les faits donnent raison à Wendland, il n'en reste pas moins que, en droit, tout semblait devoir mettre obstacle à cette fusion. N'y aurait-il eu que l'attitude délibérément hostile des premiers chrétiens vis-à-vis de tout le paganisme (et de sa littérature comme du reste), cela seul suffisait à rendre assez improbable tout rapprochement.

Comment donc expliquer, d'une part, les protestations réitérées des représentants les plus officiels de l'Église à l'égard des moindres concessions faites à la littérature païenne, et, d'autre part, l'accueil pratique que ces mêmes auteurs chrétiens firent aux méthodes littéraires profanes?

On a essayé, depuis longtemps, de répondre à cette double question (1), mais sans avoir donné, selon nous, de solutions complètes. Si nous laissons de côté les thèses déjà anciennes de Leblanc et de Lalanne, qui n'offrent que des tentatives d'explications partielles, nous rencontrons pour la première fois dans la thèse de M. Roger un essai d'explication générale, presque définitif. Néanmoins, quelque substantiel que soit ce chapitre de M. Roger, il ne pouvait entièrement nous satisfaire : trop philosophiques sont ses considérations; plus historiques doivent être les nôtres. Il montre très bien le danger constant que présentaient, surtout pour une société encore tout imprégnée de paganisme, la plupart des textes profanes. L'orgueil des philosophes, la grossièreté lascive des poètes, les erreurs religieuses du polythéisme, rendus plus attrayants encore par la charme du style et l'harmonie soutenue des périodes, suffisaient à susciter chez les repré-

(1) Leblanc (H.-J.), *Essai historique et critique sur l'étude et l'enseignement des lettres profanes dans les premiers siècles de l'Eglise.* Paris, 1852. — Lalanne, *Influence des pères de l'Eglise sur l'éducation publique pendant les cinq premiers siècles de l'ère chrétienne.* Paris, 1850. — Boissier, *La Fin du Paganisme.* — Roger, *Les lettres classiques d'Ausone à Alcuin.* Paris, 1905 (p. 130).

sentants du christianisme de légitimes défiances, voire même une réprobation catégorique. La rhétorique surtout, et sa compagne inséparable, la dialectique, étaient suspectes à plus d'un titre : l'erreur n'était certes pas de chercher à convaincre; elle venait de ce qu'on cherchait à persuader le mal comme le bien, le faux comme le vrai, l'injuste comme le juste. Quant à la dialectique, c'était elle qui avait enfanté le monstre qui avait nom : sophisme. Le recours le plus imperceptible ou même le plus inconscient à l'un d'entre ces procédés eût risqué, selon eux, de discréditer la valeur des paroles du Maître, qui n'eût paru qu'un de ces sophistes à prétentions religieuses et philosophiques, si nombreux alors.

Aussi, quand bien même la solide foi des premiers adeptes de la religion nouvelle eût rendu difficile leur retour au Paganisme, parce qu'elle trempait profondément leurs esprits et leurs cœurs, le devoir des pasteurs était de ne pas les exposer à la contamination en paraissant pactiser avec le paganisme, même dans ses manifestations les plus formelles et les plus vides.

De là vient que les Pères de l'Église ont presque tous déploré l'éducation donnée par des maitres païens, et qu'ils condamnèrent la culture profane qui, pour les premiers chrétiens, en majorité grecs, se confondait avec la culture hellénique.

Cette déclaration de guerre, lancée par l'Église à la littérature païenne, n'a pas été, remarquons-le, sans retarder l'époque de leur mutuelle union. Elle était néanmoins impuissante à l'empêcher. Fatalement l'esprit grec devait s'infiltrer peu à peu dans l'esprit chrétien. L'opposition des premiers Pères de l'Église se relâcha, lorsqu'ils s'aperçurent que la culture païenne n'offrait pas les mêmes dangers pour tous les esprits. Seuls les chrétiens naïfs et peu avertis pouvaient se laisser prendre aux malices de l'argumentation sophistique;

seules les âmes peu convaincues pouvaient être gagnées par l'orgueil de la philosophie stoïcienne, par les séductions des peintures fabuleuses, par la morale de la sagesse grecque. Au contraire, la plupart des grands évêques et des grands saints de l'Église naissante, étant des convertis, avaient jadis adhéré sérieusement au culte païen, et s'étaient enivrés aux sources de la littérature païenne. Depuis Tatien jusqu'aux grands Cappadociens, sans oublier S. Jean Chrysostome, beaucoup parmi les Pères de l'Église grecque avaient connu et étudié les lettres profanes. C'était donc en pleine connaissance de cause et par un décret de leur libre volonté qu'ils avaient abandonné le paganisme. Aussi n'étaient-ils plus, pour leur part, susceptibles de retomber sous le joug païen : leur décision avait été trop motivée, leur changement de vie trop radical et trop convaincu. La supériorité que leur donnait leur longue expérience des œuvres profanes, autorisait chez eux l'usage discret des procédés honnêtes et légitimes. Souvent même c'était pour eux un devoir de se tenir au courant des ouvrages païens les plus en vogue et les plus pernicieux, pour que, les connaissant mieux, ils pussent les combattre plus efficacement, et, au besoin, user de leurs propres armes. « Renoncer à l'instruction (1), c'était s'offrir désarmés aux coups de leurs adversaires, et il faut entendre par là non seulement les païens, mais les hérétiques », si nombreux dans les premiers siècles du Christianisme.

Au surplus, ces esprits distingués, larges et éclairés, qui furent les soutiens de l'Eglise naissante et qui ont su se rendre dignes de la lourde succession des apôtres, ne pouvaient pas fermer les yeux à l'utilité manifeste de certaines méthodes profanes, pour la clarté et la mise en valeur du fond. S. Augustin (2) est le premier à avoir donné lumineusement son

(1) Roger, *op. cit.*, p. 138.
(2) *De Civitate Dei*, IV, 2.

avis sur la question : « La rhétorique, dit-il, offre le moyen de persuader le vrai comme le faux. Ceux qui veulent persuader l'erreur sauraient, dans un exorde, exciter la bienveillance, l'attention, la docilité de leur auditoire, et les autres ne le sauraient pas?... »

On voit poindre ici déjà quelques-unes des raisons d'ordre général qui ont contribué à donner à des procédés considérés jusqu'alors comme réservés aux impies droit de cité dans la littérature proprement chrétienne.

Nous n'avons fait jusqu'à présent que reprendre, en les complétant, les conclusions de M. Roger. Celui-ci reconnaît d'ailleurs qu'en cette question, il importe rigoureusement de ne déterminer son opinion que d'après les conditions propres à l'époque et au pays où l'on a spécialisé son étude. C'est pourquoi il faut tenir un compte exact des circonstances qui, à l'origine, ont pu incliner la courbe des deux courants, préparant ainsi leur rencontre.

Ces circonstances, il convient de les chercher, croyons-nous, à l'intérieur et à l'extérieur du Christianisme; en d'autres termes, il y a de la part de la foi nouvelle une action positive, renfermée en puissance dans sa nature même, action qui la pousse à s'unir à la tradition hellénique; et il y a, d'autre part, une action subie, due à l'influence propre de la littérature et de la philosophie grecques.

Tout d'abord, comment pouvons-nous dire que le Christianisme ait jamais songé un seul instant à la possibilité et surtout à la légitimité d'un pacte ou d'une entente avec son ennemi naturel, le Paganisme?

Il y a, en effet, entre l'Hellénisme et le Christianisme, une opposition de principes telle qu'elle s'est toujours affirmée, plus ou moins, au cours des siècles. Le Christianisme se présentait comme un contre-sens aux yeux du monde grec :

Ne visait-il pas à briser une longue suite de traditions encore vivaces et jalousement conservées? N'était-ce pas lui qui prétendait imposer à des esprits, dont la seule loi était une indépendance ombrageuse, le lourd fardeau d'une autorité infaillible et indiscutable? Bien plus, n'allait-il pas jusqu'à renverser des maximes unanimement admises par tout esprit cultivé? Ne refusait-il pas de regarder les « barbares » comme le vil rebut de la société? Ne protestait-il pas contre ceux qui voulaient borner au monde hellène le domaine de l'humanité digne de ce nom?

Au surplus, comment entrevoir la possibilité de concilier une littérature aussi fermée que la littérature antique et une littérature aussi populaire que la littérature chrétienne des premiers siècles? Sans doute, les Grecs avaient eu jadis une littérature populaire; mais la naissance de genres littéraires de moins en moins accessibles aux intelligences trop peu cultivées, le raffinement introduit par la sophistique, séparèrent peu à peu le peuple de la haute littérature. Celle-ci devint même assez raffinée pour lui échapper à peu près complètement. On conçoit sans peine la stupeur mêlée de pitié qui dut s'emparer des beaux esprits formés par l'hellénisme, lorsque des écrits aussi « barbares » que les Evangiles prétendirent avoir leur place, et même la première place non seulement dans la vie religieuse et morale des Grecs, mais aussi dans leur vie intellectuelle.

Ces divergences, déjà décisives en elles-mêmes, puisqu'elles concernent des conceptions traditionnelles, nationales, sociales, littéraires opposées, devaient cependant être encore exagérées par le zèle assez bruyant des deux premières générations chrétiennes : par leur attitude de défi, elles s'appliquèrent à accentuer encore les antinomies originelles; au lieu de chercher un terrain commun d'entente, il semble

qu'elles aient pris plaisir à insister sur tout ce qui les séparait des païens. Citoyens d'un monde supérieur, les premiers chrétiens étaient pénétrés de la grandeur de leur rôle; aussi affectaient-ils souvent des airs agressifs et méprisants à l'égard des païens, qui le leur rendaient bien.

Norden et Wendland apportent à cette constatation l'appui de leur autorité : le premier surtout, dans son livre *Die antike Kunstprosa*, donne à son exposition plus de piquant et plus d'imprévu en faisant ressortir l'opposition originelle indiscutable des deux littératures hellénique et chrétienne, opposition peu à peu effacée sous l'influence du stoïcisme. Le second, dans l'excellente synthèse qu'il a publiée sur les *Relations de la culture gréco-romaine avec le Judaïsme et le Christianisme*, a accentué encore l'importance du stoïcisme dans cette œuvre de conciliation. Tous deux sont d'accord pour proclamer l'individualisme, l'exclusivisme national et social des Grecs, la prédominance de l'élément formel dans la littérature hellénique; tous deux sont également frappés du caractère populaire, universel de la littérature chrétienne à ses débuts, et, par dessus tout, de son fonds riche et substantiel.

En dépit de cette lutte ouverte, le Christianisme travaillait sans le savoir à se rapprocher de l'Hellénisme. N'y eussent-ils pas été amenés comme d'eux-mêmes, et par la force des événements, les représentants les plus perspicaces de la foi nouvelle en seraient venus un jour ou l'autre à saisir l'intérêt d'une entente implicite avec le Paganisme, dans ce qu'il avait de plus formel et, partant, de moins compromettant. En tout cas, c'était l'avantage du Christianisme de ne pas diviser ses efforts, en combattant à la fois Juifs et Gentils. Pour vaincre un ennemi, n'est-il pas bon de commencer par lui emprunter ses avantages? Et plutôt que d'exterminer

l'adversaire, n'est-il pas meilleur de se le rendre favorable et de mettre à profit les forces dont il dispose? — Ce fut précisément la tactique du Christianisme vis-à-vis du Paganisme.

Cette manœuvre était d'autant plus naturelle que le Christianisme possédait, dès le principe, des attaches plus étroites vis-à-vis du monde grec que vis-à-vis de la synagogue, trop restreinte pour contenir l'Evangile, trop fermée pour se développer ailleurs que dans son propre pays. — Tel est bien, d'ailleurs, l'avis de Harnack (1), qui dégage ce principe : « Toute croyance religieuse qui veut fonder une société contraire à d'autres sociétés doit commencer par emprunter à celles-ci ce dont elle a besoin. » Le professeur allemand ajoute, en précisant : « Quand l'Évangile se fut séparé du peuple juif et se fut constitué à part, il était déjà établi d'où il tirerait ses matériaux, d'où il se créerait un corps pour devenir Église et Théologie », c'est-à-dire du Paganisme.

En résumé, le Christianisme contenait bien en germe, dès son origine, le mouvement qui le poussait à s'unir à l'Hellénisme. Cette tendance, pour être restée inconsciente et même pour avoir été combattue, n'en a pas moins été réelle

Mais il est juste aussi de reconnaître que cette opposition première, si irréductible, entre Hellénisme et Christianisme, ne devait s'effacer que par un rapprochement convergent des courants profane et chrétien. L'une de ces deux forces n'a pas vaincu l'autre; elle n'a pas triomphé par la banqueroute de sa voisine, et le Christianisme n'a pas remporté la victoire par l'annihilation de la culture païenne : les forces en présence se sont combinées de façon à former une résultante nouvelle, la littérature grecque chrétienne. Selon la remarque ingé-

(1) Harnack, *Dogmengesch.*, I, p. 45.

nieuse de Wendland (1), c'est avec raison qu'on pourrait placer ici comme devise le mot d'Horace, où est formulée la revanche de la civilisation grecque sur le monde romain : bien que vaincu, l'Hellénisme vainquit à son tour ses vainqueurs.

Cette victoire, l'hellénisme la dut sans doute avant tout à la séduction de sa forme; mais aussi à la souplesse et à l'évolution de sa philosophie. Platon et Aristote, bientôt suivis d'Epicure et de Zénon, avaient élevé d'un seul coup la philosophie grecque à des hauteurs insoupçonnées. Leurs disciples, ne se sentant guère capables de faire mieux, en vinrent bientôt à les considérer comme les oracles attitrés de la philosophie. Ces maîtres, qui avaient pourtant prêché l'excellence de la recherche individuelle, se virent ainsi érigés en juges et en autorités infaillibles, édictant des « dogmes » également infaillibles. « On disait φησί chez les platoniciens comme on le disait chez les chrétiens à propos de θεός, de Ἰησοῦς, de ὁ ἀπόστολος ou de ἡ γραφή. » (Norden). La prétention hautement revendiquée par Lucrèce de suivre en tous points son maître Épicure est, à cet égard, caractéristique.

L'orgueilleux stoïcisme avait peu à peu abandonné, lui aussi, ses positions premières; il avait renoncé à la critique individuelle pour se réfugier dans les dogmes édictés par « le Maître » (αὐτὸς ἔφα). Il se rapprochait singulièrement par là du Christianisme qui se réclamait, de son côté, d'une autorité, celle de Dieu. Il s'en rapprochait surtout par l'analogie de sa doctrine avec la doctrine chrétienne.

La doctrine stoïcienne, qui se présentait, à l'origine, avec tous les caractères d'un système « grec », devait, au cours de son évolution, offrir assez d'analogies avec la doctrine du Christ,

(1) Wendland, *op. cit.*, p. 6.

pour constituer le fameux trait d'union entre les deux domaines restés jusqu'alors si étrangers l'un à l'autre. Ses prétentions d'explication générale de l'univers, ses tendances ascétiques, déjà contenues en germe dans ses principes, et qui font du Stoïcisme encore plus une religion qu'une philosophie, devaient le rapprocher assez du Christianisme pour que ses plus illustres adeptes, un Sénèque, un Epictète, un Marc-Aurèle, aient pu jadis passer pour chrétiens, ou être revendiqués comme tels

Pour le stoïcien, en effet, la vraie patrie, c'est le monde : les hommes sont, avant tout, citoyens de l'univers, et régis par une loi divine unique. La distinction du maître et de l'esclave s'efface devant la distinction supérieure de la liberté intérieure et de la servilité à l'égard des passions. Homme et femme, grec et barbare, homme libre et esclave sont rangés sous le même concept d'humanité. Il se produit alors en théorie, et, dans certains cas, en pratique, un commencement de nivellement des inégalités sociales. Or, la civilisation chrétienne ambitionnait les mêmes effets sociaux. Prêchant l'égalité des hommes devant Dieu, se donnant comme une forme susceptible d'être appliquée à tous les esprits, à quelque race, à quelque nation, à quelque classe qu'ils pussent appartenir, le Christianisme aboutissait logiquement à l'affirmation de l'unité du genre humain.

Parallèlement à cette extension du cosmopolitisme, l'individualisme trouve au sein du Stoïcisme, comme au sein du Christianisme, un aliment nouveau. L'individu, une fois affranchi des entraves que lui imposait l'Etat, reporta naturellement sur lui l'intérêt qu'absorbait autrefois la chose publique. Il visa dorénavant à son perfectionnement moral, « sculptant sa statue » tout comme le chrétien sculptait la sienne. Ces modifications dans l'attitude du Stoïcisme pri-

mitif étaient d'autant plus dangereuses pour le Christianisme qu'elles l'en rapprochaient davantage; car il risquait de s'établir, au moins dans les esprits peu avertis, une regrettable confusion entre la doctrine stoïcienne et la doctrine chrétienne. Le même péril menaçait d'ailleurs du côté des hérétiques.

C'est précisément la nécessité de lutter contre ces deux ennemis du Christianisme naissant : la gnose d'une part, et, de l'autre, le Stoïcisme, et plus généralement les systèmes mi-philosophiques mi-religieux, qui amena les écrivains chrétiens, d'abord incertains et chancelants, à abandonner une tactique désormais inefficace, pour porter le débat sur le terrain de leurs adversaires et les combattre avec leurs propres armes. Or, pour lutter contre les stoïciens, il fallait s'approprier les procédés populaires si vivants qui constituaient la διατριβή, c'est-à-dire leur forme dialoguée, courte et hachée. Lutter contre le Gnosticisme, c'était fatalement consentir à employer la rhétorique et la dialectique, car les hérétiques n'étaient souvent que des Grecs cultivés, qui, après leur conversion au Christianisme, ne s'interdisaient pas les spéculations philosophiques et traitaient la nouvelle religion comme une nouvelle philosophie.

Dès lors, c'en était fait de la simplicité et de la naïveté primitives. Une attraction mystérieuse rapprochait les deux forces pour les unir et les fondre. Le Stoïcisme a préparé chez beaucoup l'adoption de la doctrine chrétienne; mais la doctrine chrétienne, pour s'y substituer, a commencé par s'assimiler le schème et les formes littéraires des exhortations stoïciennes. Et cette appropriation s'est faite très vite, puisqu'on peut retrouver dans certains passages des Épîtres du Nouveau Testament l'extérieur et même l'argumentation de la διατριβή. Ajoutez à cela la nécessité de convertir le

public lettré, de s'adresser à des délicats en matière littéraire, de satisfaire les hauts personnages à qui on envoyait des apologies, bref le souci d'user d'une langue qui ne rebutât pas les oreilles pointilleuses, et vous arriverez plus aisément à saisir la raison de cette pénétration, de prime abord paradoxale, des procédés helléniques dans les discours chrétiens, pénétration qui est plus qu'une simple infiltration, puisque deux littératures, expression de civilisations aussi différentes, en vinrent à se rapprocher, à s'unir pour bientôt n'en former plus qu'une seule.

CHAPITRE PREMIER

Les points de contact de Grégoire avec la Sophistique.

Dans l'histoire de la lutte hellénico-chrétienne, l'œuvre de S. Grégoire de Nazianze a droit à une place de choix : elle marque, en effet, l'une des phases les plus décisives du grand duel, celle où les deux adversaires, las de combattre sans résultat, commencent à chercher un terrain commun d'entente, et en viennent à de mutuelles concessions.

On saisit mieux désormais l'intérêt qu'il y a à étudier la manière dont s'est équilibrée, dans l'œuvre oratoire de Grégoire, la double part du profane et du religieux.

Pour porter sur cette délicate question un jugement motivé, il est indispensable de connaître exactement la valeur des influences profanes qu'a subies Grégoire, ainsi que le degré approximatif de leur répercussion sur son esprit. Les documents qui nous restent de son éducation, de son instruction, de ses études, de ses rapports épistolaires avec les sophistes contemporains, accrus des renseignements que nous tenons de notre auteur lui-même, sur sa conception du profane en matière littéraire, feront mieux ressortir son attitude réelle vis-à-vis de la sophistique; ils aideront aussi à nous rendre compte, dans une certaine mesure, de l'effort de réaction qu'il opposa à des méthodes dont il devait se défaire d'autant moins aisément qu'il avait été plus longtemps à se les assimiler.

Nous possédons heureusement sur S. Grégoire — et spécialement sur la partie de sa vie qui nous intéresse, son éducation, — des détails assez complets, que nous avons au surplus l'avantage de tenir de lui. Volontiers avant S. Augustin, S. Grégoire de Nazianze eût écrit ses *Confessions*. Il n'est pas de genre qu'il ait cultivé sans nous parler naïvement de lui. Beaucoup de ses discours sont, à cet égard, une mine inépuisable de renseignements. Sa Correspondance et surtout ses Poèmes, dont l'un est connu sous le nom de *Carmen de vita sua*, constituent presque une auto-biographie Grégoire s'est d'ailleurs plu à insister sur son éducation profane, dont il avait gardé, somme toute, le plus fidèle et le plus ému des souvenirs.

Deux de ces sources surtout nous serviront : l'Oraison funèbre de Basile, où il s'étend à plaisir sur l'éducation commune qui le rapprocha de son meilleur ami; et la partie du *Carmen de vita sua*, où il narre avec complaisance sa vie d'écolier athénien.

Son éducation morale et religieuse fut commencée très tôt, au sein d'une famille dont le chef était évêque ou en passe de l'être. Sa mère, Nonna, dont on aime à rapprocher la douce et pieuse figure de celle de Monique, était une sainte. Les détails que Grégoire nous donne sur ses premiers ans (1) indiquent combien profonde était alors sa foi, active et précoce sa jeune vertu. Ne l'oublions pas : c'est cette éducation première qui, développée et accrue au cours de son adolescence va conserver chez l'étudiant assez d'influence pour l'arracher aux attraits séducteurs de la littérature profane. Avant S. Chrysostome, S. Grégoire de Nazianze eut donc la bonne fortune

(1) *Carmina*, I, 45, v. 201-284 (c'est là qu'est racontée cette apparition des deux vierges, dont l'une était la Pureté, l'autre la Chasteté, et à qui il jura de rester fidèle jusqu'à la mort).

de naître chrétien et de participer dès son plus jeune âge à ce que la civilisation hellénique avait de plus élevé et de plus attrayant. Par le développement parallèle de ses convictions religieuses et de sa culture profane, il devait échapper à ces luttes inévitables qui étaient le partage de tant de convertis des siècles précédents : ceux-ci, dans leur zèle de néophytes, croyaient devoir faire table rase de tout l'enseignement que leur avaient donné leurs maîtres profanes. Il y a eu plus d'équilibre dans la formation intellectuelle de Grégoire, et lorsqu'il quittera plus tard l'école des sophistes pour la chaire chrétienne, il n'aura à subir ni les déchirements ni les heurts de ceux qui, découvrant tout à coup dans le Christianisme leur vrai idéal, brisent dans un élan un peu irréfléchi leurs anciennes idoles. La coexistence originelle de ces deux éducations, chez Grégoire, avait depuis longtemps scellé et consacré leur union.

Ses qualités intellectuelles, déjà éveillées au contact de l'esprit de haute sagesse de Grégoire le père, devaient s'accroître et se diversifier à la fois aux multiples sources d'enseignement auxquelles il fut amené à puiser. Avec son frère Césaire, il quitte bientôt le pays natal pour aller s'initier, à Césarée, en Cappadoce, à l'enseignement des rhéteurs, ou plutôt des grammairiens (1). C'est là qu'il fait la connaissance de Basile (2). Il entreprend ensuite une de ces tournées, si à la mode chez les étudiants d'alors, qui ne reculaient pas devant tout un grand voyage pour recueillir l'enseignement des célébrités. Un des discours de Grégoire nous apprend qu'il alla en Palestine (3) pour y fréquenter les « florissantes écoles »

(1) Cf. *Vie de Grégoire* par *Grégoire le Prêtre*. MIGNE, 248, C; — et disc. 43 (2, 512, A.)

(2) Disc. 43 (2, 513, C).

(3) Disc. 7 (1, 761, A); *Carmen de vita sua*, v. 128.

du rhéteur Thespésios, et qu'il retrouva à Alexandrie son frère Césaire. Son voyage à Athènes, dont il nous raconte tout au long (1) les tragiques et émouvantes péripéties, fut le terme de ses pérégrinations d'étudiant. Son séjour y fut plus long; et, pour notre bonheur, cette période de sa vie d'étude est loin de nous être inconnue (2). Si c'est en passant que Grégoire mentionne les différentes étapes de sa vie d'adolescent studieux, il s'attarde volontiers à nous narrer les détails de son séjour à Athènes, et il le fait avec assez de précision pour que nous puissions non seulement déterminer la date de son arrivée, mais la nature de l'enseignement qu'il y reçut, et les maîtres qu'il y a fréquentés.

C'est vers 350 qu'il s'arrêta dans la ville qu'il appelle Ἀθήνας τὰς χρυσᾶς (3). La manière à la fois attendrie et rapide avec laquelle il nous parle, dans ses vers, des études qu'il y acheva, sont l'indice d'une émotion contenue et mêlée de quelques regrets. « Une seule chose m'était à cœur, dit-il : les succès oratoires que m'aidèrent à conquérir l'Orient, l'Occident, et Athènes, le joyau de la Grèce. Ces succès, je les ai longuement et laborieusement préparés... » (4). Et plus loin : « τῶν λόγων δ' ἔρως ἐμὲ | θερμός τις εἶχε » (5). Il y revient souvent, mais toujours pour ajouter, comme s'il craignait de se laisser attendrir, qu'il en a fait le joyeux sacrifice en les offrant à Dieu. Une foule de détails révèlent d'ailleurs que s'il ne songea jamais, comme Basile et Grégoire de Nysse, à abandonner ses projets de vocation entière à Dieu, il fit preuve dans cette persévérance d'un réel courage; car il va jusqu'à ranger parmi les plaisirs trompeurs, — à côté des

(1) *Carmen de vita sua*, v. 130-211; disc. 18 (I, 1024, B).
(2) *Carmen de vita sua*, v. 211-236; disc. 43, chap. XIV-XXIV.
(3) Disc. 43 (2, 513, A).
(4) MIGNE, t. 3, p. 977, v. 96.
(5) ID., *ibid.*, 1037, n. 112.

jouissances les plus séduisantes, comme la mollesse, la richesse, la puissance, — la joie de voir ses discours célébrés, applaudis : .. λόγοις βοᾶσθαι | καὶ συλλέγειν θέατρα (1).

Nous surprenons donc Grégoire s'attardant ici à de douces réminiscences; nous sentons toutefois qu'il se contraint dans ces confidences, et semble regretter de s'y être arrêté. Dans l'oraison funèbre de Basile (2), il est plus à l'aise; et soit que la personnalité de son ami, rehaussée encore par la mort, et déjà mise au nombre des saints et des docteurs de l'Église, lui ait servi de prétexte pour faire ses révélations; soit que par son grand âge, il se soit cru autorisé à avouer une faiblesse que toute sa vie postérieure avait assez expiée et rachetée, — il se hasarde à préciser la séduction qu'exerçait Athènes sur deux esprits pourtant accoutumés à mépriser les faux honneurs et la vaine gloire du monde. Il narre plaisamment les quelques brimades réservées aux nouveaux-venus, dont il semble, pour sa part, s'être très aisément accommodé; et s'il condamne la mollesse et les débauches de beaucoup de ses anciens condisciples, il ne paraît pas avoir dédaigné les éloges et la sympathie que ceux-ci lui prodiguaient. Ajoutons qu'avec Basile, il avait soigneusement choisi le cercle de ses intimes et qu'il ne frayait qu'avec une élite. Sa vie, à Athènes, activement employée, était loin de s'éparpiller dans les multiples distractions qu'offrait aux jeunes étudiants la brillante cité. Deux chemins seulement leur étaient connus, dit-il (3) : l'un, qui conduisait au temple du Seigneur et à ses prêtres; l'autre, chez les maîtres profanes. Voilà une indication précieuse à retenir, car cette poursuite parallèle de la nourriture du cœur et des enseignements de l'esprit a dû certainement

(1) Migne, t. 3, 1437, v. 41.
(2) Disc. 43, chap. xiv, xv, xvi.
(3) *Ibid.*, chap. xxi (début.)

contribuer à l'équilibre salutaire de deux éléments qu'on considère trop souvent comme contradictoires et antinomiques. Grégoire indique d'ailleurs d'un trait en quoi consistait cet équilibre : ἡ μὲν [ὁδός] πρώτη καὶ τιμιωτέρα (l'enseignement de l'Église), ἡ δὲ δευτέρα καὶ οὐ τοῦ ἴσου λόγου » (1).

Nous abordons maintenant le passage intéressant par excellence, celui où Grégoire nous parle de ses maîtres de rhétorique. Ici, nous aurions souhaité un peu plus de précision, et nous aurions voulu tenir de Grégoire lui-même le nom de ceux qui présidèrent à ses travaux et à ses succès. Or, il nous dit bien qu'il eut plusieurs παιδευταί (2), et ceux-ci très célèbres (ἐπισήμοις παρὰ τῇ Ἑλλάδι πάσῃ); il revient même deux fois sur cette idée. Mais nous devons recourir à ses biographes pour savoir le nom de ces célébrités. Aussi bien, qu'il y ait pour nous un grand avantage à connaître les maîtres dont Grégoire a suivi les leçons, cela ne fait l'objet d'aucun doute; car, même si, comme nous le verrons, ce n'est pas une raison suffisante de rapporter à un maître tout le talent de son disciple, (la différence des qualités oratoires de Basile et de Grégoire, qui ont cependant suivi les mêmes cours, en est une preuve), c'est cependant une indication très précieuse qui nous permet de localiser davantage nos recherches, et de spécialiser nos investigations dans le domaine étendu de la sophistique grecque.

Sozomène (3) nous dit que Prohérésius et Himérius étaient les deux maîtres les plus illustres dont s'honorât l'école d'Athènes à l'arrivée de Grégoire. Socrate (4) nous donne les mêmes renseignements. Il nous reste un texte où Himé-

(1) Disc. 43, chap. XXI.
(2) *Ibid.*, chap. XXII.
(3) *Hist. eccl.*, VI, 17.
(4) SOCRATE, IV, 26.

rius dit avoir des Cappadociens dans son auditoire (1); il n'y a rien d'impossible à supposer qu'il fait allusion, sans les nommer, à Basile et à Grégoire. Fabricius (2) cite une épitaphe que Grégoire aurait composée à la mort de Prohérésius (3).

Que nous reste-t-il de ce Prohérésius? « Il est assez difficile, répond M. Petit de Julleville (4) d'apprécier le talent particulier de Prohérésius dans la foule des sophistes contemporains. Aucun ouvrage, aucun fragment... ne nous est parvenu sous son nom. Les biographes ... n'ont voulu mêler à ce nom que le témoignage de leur admiration absolue. » Eunape, dans sa *Vie de Prohérésius* (5), nous fait de lui un éloge enthousiaste qui se termine ainsi : « Peu de temps après, mourut Prohérésius, homme si considérable qu'il emplit tout l'univers de la renommée de ses discours et de ses disciples. » C'est avant tout son extraordinaire faculté d'improvisation qui valut cette vogue à Prohérésius. Les épithètes les plus hyperboliques lui sont décernées : il est le « roi des discours » (6), le « divinissime » Prohérésius, l'irrésistible orateur (7). Son énorme succès lui vint d'une joute oratoire où, comme mû par la divinité, il laissa couler le flot de ses paroles; puis, reprit séance tenante, au témoignage même des tachygraphes qu'il avait mandés, l'improvisation mot pour mot. Le délire des auditeurs fut à son comble : les uns embras-

(1) Cf. Petit de Julleville, *L'École d'Athènes au* IVe *siècle ap. J.-C.*, p. 87. — Himérius, *Ecl.*, XIX.

(2) Fabricius, VI, 137.

(3) Cette épitaphe est traduite par Petit de Julleville, p. 65.

(4) *Op. cit.*, p. 66.

(5) Edit. Boissonade, p. 485.

(6) La statue érigée à Rome en l'honneur de Prohérésius portait cette inscription : ἡ βασιλεύουσα Ῥώμη τὸν βασιλεύοντα τῶν λόγων.

(7) Cf. Bouché-Leclercq, *L'Université d'Athènes*, dans la *Revue de Paris*, 15 juin 1909, p. 753.

saient le sophiste comme s'il se fût agi de la statue d'une divinité, les autres tombaient à ses pieds, d'autres s'emparaient de ses mains; quelques-uns même l'appelaient un dieu.

Quelque exagérée qu'elle soit, cette admiration n'est pas rare chez les disciples des sophistes en renom. Mais il y a un trait qui, dans la relation d'Eunape, nous intéresse davantage : c'est que Prohérésius a été chrétien. C'est là ce qui fait son originalité au milieu de la nuée des sophistes. Chez ce maître chrétien d'éloquence profane, Grégoire trouvait donc au moins un essai de conciliation entre les deux tendances qui partageaient alors tant d'esprits, semblant les répartir en deux catégories : d'une part, la secte des profanes, professant les idées polythéistes; de l'autre, celle des chrétiens, affectant le dédain de tous les chefs-d'œuvre païens. Sans doute, nous savons que Prohérésius ne devait pas être un chrétien sévère et intransigeant : « Sa théologie, dit M. Bouché-Leclercq (1), ne lui interdisait pas d'user des vieilles formules, comme des invocations aux « dieux immortels », et de vanter les bienfaits apportés aux hommes par Déméter... » Il tenait cependant assez à son titre de chrétien pour se donner comme tel, et pour refuser la faveur d'exception que lui octroya Julien, en l'autorisant à garder sa chaire, quoique chrétien.

Prohérésius reste une exception dans la foule des sophistes du IVe siècle, car nombreux encore étaient les intellectuels qui adhéraient ouvertement à l'ancienne religion, s'efforçant d'en empêcher ou d'en retarder l'effondrement complet. Ces rhéteurs hésitaient, dans l'intérêt même de leur art, croyaient-ils, à renoncer pour jamais aux ressources poétiques si fécondes que leur fournissaient les mythes du paganisme, et ce seul motif primait souvent les raisons d'ordre

(1) *Op. cit.*, p. 761.

philosophique qui pouvaient les pousser à adhérer à la foi nouvelle. S'ils avaient soupçonné la richesse de la Bible, si surtout ils avaient entrevu la possibilité d'en accommoder les récits au goût de leurs contemporains, peut-être auraient-ils moins reculé devant leur conversion.

De ce nombre était vraisemblablement le fameux Himérius, dont certaines pages, par exemple la Monodie sur la mort de son fils, présentent « sous des noms et dans un cadre païen une pensée toute chrétienne » (1). Ce fut aussi un des maîtres de Grégoire, un des derniers et en même temps un des plus séduisants; et l'on ne peut douter un seul instant de l'influence qu'il eut sur son jeune disciple. Aussi, quand bien même ce dernier ne lui serait redevable que d'une part très restreinte de son génie artistique, il importerait de dégager cette part, qui, ainsi rapportée à son auteur, serait autant d'inconnu de moins pour nous.

Il est maintenant facile de deviner combien profonde dut être l'empreinte de la discipline sophistique sur un tempérament aussi souple et aussi intelligent que celui de Grégoire, d'autant que ce dernier resta étudiant non pas jusqu'à l'âge de vingt ans, comme la plupart de ses condisciples, ni même jusqu'à l'âge de vingt-quatre ans, comme S Basile et l'empereur Julien, mais qu'il ne quitta Athènes qu'âgé d'environ trente ans, après dix années d'études supérieures.

Les rapports de Grégoire avec les sophistes ne se terminent pas là. Comme la plupart des évêques lettrés d'alors, il ne croit pas que son caractère sacerdotal lui fasse une nécessité de rompre tout commerce avec eux. Bien plus, sans néanmoins rien abandonner de sa dignité de prêtre de Dieu, il sait mettre à l'aise ceux avec qui il correspond, en s'intéres-

(1) Petit de Julleville, *op. cit.*, p. 73.

sant à leurs occupations et en s'associant à leurs succès. Nous avons noté, au cours de la Correspondance (1), que l'évêque cède parfois, sans compromission, sa place au lettré et à l'homme du monde. Toujours est-il que cette légère condescendance n'est pas seulement inspirée par le souci de la politesse, mais par une réelle déférence, legs de son respect pour ses anciens maîtres, ou par une certaine coquetterie qui le pousse à rivaliser avec eux. — Ecrit-il au rhéteur Eudoxius ? (2) Il a subitement retrouvé la facture impeccable d'un ancien « fort » de l'école d'Athènes : petitesse des kôla, traits de bel esprit, allusions profanes même (3). — Écrit-il à Stagirius, rhéteur lui aussi? Il débute par une série de kommata antithétiques sur la valeur desquels on ne se trompe pas (4). — S'il correspond avec Eustochius (5), c'est pour lui dire sérieusement qu'il est, lui aussi, un connaisseur de beau style (καὶ λόγων ἐπαινέται ἴσως οὐ φαῦλοι), et que s'il n'atteint pas le « trône » des sophistes, il sait cependant ce qu'est un beau discours. Il semble, quand Grégoire écrit à un sophiste, qu'il veuille lui prouver en même temps qu'il a quitté les vanités de la rhétorique et qu'il sait néanmoins y faire ses preuves. C'est l'impression qu'on retire de sa lettre au sophiste Photius, par exemple (6).

Ce serait donc une grosse erreur de s'imaginer, après cela, que Grégoire, devenu prêtre, ait dû confondre dans une même réprobation l'art des rhéteurs et l'habileté des sophistes. Grégoire avait l'esprit trop large pour condamner sans restriction les uns et les autres. Or, la question se pose : Eût-il

(1) Cf. notre seconde thèse.
(2) Gr. Naz., *Corresp.*, lettre 80.
(3) Id., lettre 175 : ἵνα τι τῶν ὑμετέρων εἴπω, — lettre 190 : μικρὸν γάρ τι Δημοσθενίσω σὴν χάριν.
(4) Gr. Naz., lettre 188.
(5) Id., *ibid.*, 189.
(6) Id., *ibid.*, 168.

entretenu une correspondance aussi courtoise avec des gens qu'il eût blâmés tacitement? Et qu'on ne dise pas qu'il savait faire la distinction entre la personne et le professionnel, honorant l'une tout en méprisant l'autre. Le fait qu'il condescend à emprunter leur manière est une preuve du contraire. L'attitude de Grégoire envers les rhéteurs est donc nette; et si, ailleurs, il paraît se contredire, soit en engageant Eudoxius à renoncer à sa profession de rhéteur (1), soit en blâmant Grégoire de Nysse d'avoir ouvert une école de rhétorique (2), c'est que les circonstances ont changé, et qu'il ne veut pas qu'on préfère, lorsqu'on a le choix, l'étude des sciences humaines et profanes à l'étude de la Science divine.

En somme, il ressort de cette biographie, que nous avons volontairement limitée, que Grégoire fut non seulement élevé jusqu'à trente ans dans des milieux profanes, mais qu'il garda toute sa vie des accointances avec les lettrés du temps, rhéteurs et sophistes.

Le ton de camaraderie familière qu'il prend, en leur écrivant, indique qu'il traite d'égal à égal avec eux. Sous cette aisance, qui tient parfois du grand seigneur, on devine un maître du langage qui a conscience de sa valeur littéraire et qui est habitué à être admiré. D'ailleurs, il eût eu mauvaise grâce à blâmer, chez les sophistes, certains procédés plus puérils que les autres, et même à s'élever contre la Rhétorique en général, s'il n'avait eu, en cette matière, plus que de la compétence, un véritable renom.

Dès lors, il est impossible qu'un tel homme, aussi pénétré des préceptes de la rhétorique, aussi doué dans leur mise en œuvre, aussi admiré dans son éloquence, ait pu entièrement

(1) *Gr. Naz.*, lettre 178.
(2) Id., *ibid.*, 11.

réagir, dans la composition de ses discours, contre le triple obstacle que constituaient et son éducation et son sens profondément artiste, et la constante admiration que lui prodiguèrent les professionnels qui étaient le plus à même de le goûter.

Mais, si Grégoire ne pouvait songer à échapper à l'influence de son milieu littéraire, il lui était cependant possible d'en fixer l'orientation et d'en déterminer l'étendue.

Chercherait-il à faire rentrer coûte que coûte la science sacrée dans le cadre littéraire classique? Réagirait-il systématiquement contre l'envahissement des formes littéraires profanes? Ou bien essayerait-il de concilier, d'équilibrer ces deux éléments dans son œuvre, en faisant à chacun sa juste part?

La question a son importance, si l'on songe à l'indécision et aux incertitudes des écrivains chrétiens sur ce point.

Il était déjà pratiquement entendu que la rhétorique avait accès dans la littérature chrétienne; mais on n'avait pas encore déterminé la part respective qui devait revenir à l'une comme à l'autre. Pour ne parler que des contemporains de Grégoire de Nazianze, tandis que l'un poussait jusqu'à l'excès sa docilité vis-à-vis des modèles païens, l'autre ne leur accordait qu'une défiance un peu pusillanime. L'étude de M. Méridier nous édifie amplement sur ce qu'il y avait d'étroit, de naïf, de scolaire en un mot dans l'imitation que Grégoire de Nysse fait des sophistes, ses contemporains et ses maîtres. « Il n'avait pas, dit-il (1), une originalité forte, capable de résister, tout en les utilisant, aux influences de son éducation littéraire. » A cet égard, l'œuvre de l'évêque de Nysse est le symbole du triomphe de l'élément profane sur l'élément sacré. L'étude

(1) Méridier, *op. cit.*, p. 6.

de ses écrits est, par là même, fort intéressante, en tant qu'expression d'une tendance qui, bien que contemporaine de Grégoire de Nazianze, reste une étape de l'évolution dans sa marche vers la conciliation définitive. Il est rare, en effet, qu'une évolution suive une voie rectiligne, elle procède généralement par sauts et par à-coups, en dépit du proverbe : « *Natura non fecit saltus* ». Il arrive que le terme idéal soit dépassé avant d'être positivement atteint; l'œuvre de Grégoire de Nysse en est une preuve.

Telle n'est pas la physionomie de l'œuvre de son frère Basile. La rude figure du docteur autoritaire cache une souplesse d'esprit peu commune, et sous des dehors d'intransigeance se dissimule un parfait diplomate. Chose curieuse, cet homme de combat se défiait des ornements profanes et sa prudence devait, à son entrée dans les ordres sacrés, lui faire abandonner de plein gré la plupart des procédés chers aux sophistes. A cet égard, la lettre qu'il écrivait à Libanius, où il se faisait fort d'avoir renoncé à tous les ornements étrangers, est, selon nous, plus sincère qu'on ne le pense généralement (1). Cette réaction consciente contre les recettes de la rhétorique est d'autant plus curieuse que, chronologiquement parlant, elle coïncide avec l'époque où Grégoire de Nysse, son frère, laissait à celle-ci libre accès dans ses écrits, et lui donnait en quelque sorte complet droit de cité.

Revenons à Grégoire de Nazianze : Quelle fut exactement son attitude en présence de cette question si controversée du profane dans la littérature religieuse? Avant même d'aborder l'étude détaillée de ses procédés de style, n'avons-nous pas des raisons de présumer que sa profonde originalité nous réserve, à ce strict point de vue, des conclusions intéressantes?

(1) Cf. Basile, *Correspondance*. Il dit qu'il a oublié les finesses de la culture grecque, au contact de la grossièreté biblique.

Sa fine nature d'hellène, cultivée et enrichie par une éducation essentiellement grecque, son tempérament fougueux, véhément et délicat tout à la fois, ses qualités et aussi ses défauts doivent transparaître dans son style et le nuancer des tons les plus divers. Sensitif à l'excès, pouvant passer de l'enthousiasme le plus exclusif à l'invective la plus amère, de la contemplation la plus mystique à l'émotion la plus pleine, du lyrisme le plus poétique aux considérations les plus pratiques et les plus positives, mobile, irritable, impulsif, très franc, il est insaisissable et presque indéfinissable. Foi intrépide de chrétien convaincu et d'apôtre militant, sentiment très vif et très personnel de la beauté plastique, legs de son éducation profane, ces deux éléments s'enracinent en lui au point de n'en former qu'un seul, infiniment original et neuf. Nul caractère n'apparut mieux au travers de son œuvre. Son style est, à la lettre, un style étourdissant; c'est un cliquetis perpétuel de pensées et de mots, qui se croisent en jetant des éclairs et en éblouissant le lecteur. L'impression première est une sensation confuse où l'admiration alterne avec l'étonnement. « Après un sermon solennel de Grégoire, comme ceux de Noël ou de Pâques, il devait y avoir, dit Wilamowitz (1), de l'étrangeté pour les auditeurs, comme s'ils assistaient à des initiations de corybantes. L'orateur est déjà hors d'haleine avant de commencer; l'interjection règne dans tout le discours; l'interrogation en est la forme dominante. » On aime, lorsqu'on est en présence de ce style bigarré, à ressusciter le décor des églises où retentissait la parole de l'orateur. En réalité, l'un ne va pas sans l'autre. Wilamowitz se représente cette parole chaude et saisissante débitée « sous la coupole d'or d'une église byzantine, aux mosaïques

(1) Cf. *Cultur der Gegenwart*, 1905.

multicolores, où les lampes d'huile vacillantes jetaient leur lumière au milieu de nuages d'encens. »

On entrevoit maintenant l'intérêt que peut offrir non seulement à l'esthète, mais au philologue et au styliste, l'œuvre d'un esprit aussi personnel que Grégoire de Nazianze (1). De quelle manière traite-t-il l'héritage que lui a légué son éducation profane? Est-il chrétien, sophiste ou rhéteur suivant l'occasion, ou a-t-il délimité la part qui revenait au rhéteur en face du chrétien?

Autant de questions auxquelles nous essaierons de répondre ; car, nous le verrons, s'il faut s'en tenir aux confidences qu'il nous fait à ce sujet, on ne sait trop que penser. Tout ce qu'il nous importe pour le moment d'établir, c'est que l'étude de son style doit nous fournir plus d'un document intéressant sur le sujet si passionnant de la destinée de l'Hellénisme, rénové au contact du souffle chrétien, ou, si l'on veut, sur la transformation de la littérature proprement chrétienne au contact de l'Hellénisme.

(1) L'étude du style de S. Grégoire présente peut-être un autre intérêt, moindre celui-là, mais susceptible de jeter la lumière sur une autre question fort curieuse aussi, et qui ne semble pas avoir été complètement élucidée : celle de l'insistance avec laquelle les rhéteurs byzantins et les scoliastes du Moyen Age opposaient les œuvres de Grégoire à celles des maîtres de l'époque classique. Quelque soit le motif de ces parallèles plus ou moins justifiés, le fait était à noter et constituait à lui seul une invitation à choisir, pour les dépouiller, les œuvres de ce Père.

CHAPITRE II

Opinions de Grégoire sur le profane.

Nous avons vu (1) les raisons générales dont se réclamaient la plupart des Pères, au cours des trois premiers siècles de l'ère chrétienne, pour condamner l'étude et l'enseignement des lettres classiques, et nous avons essayé d'expliquer la contradiction que la plupart d'entre eux mettent inconsciemment entre leurs théories et l'application qu'ils prétendent en faire.

Nous devons nous attendre. de la part de Grégoire, à des inconséquences de ce genre. Toutefois, il serait par trop simpliste de ne faire aucun cas des opinions de notre auteur sur un sujet pour nous si important, sous prétexte qu'elles n'ont qu'une valeur traditionnelle et impersonnelle, et que chaque pasteur de l'Église se trouve comme contraint de se les approprier, même à son corps défendant. Notre tâche est plus complexe, et consiste, croyons-nous, à soumettre, quand il y aura lieu, cette foule de références à une critique rigoureuse (2), à en interpréter le contenu par l'examen des intentions auxquelles a obéi l'auteur en les écrivant. Ces

(1) Cf. notre Introduction.

(2) Nous jugeons cette critique d'autant plus nécessaire que les auteurs qui ont effleuré le sujet (Lalanne et Leblanc) nous semblent avoir estropié ou négligé beaucoup de textes intéressant au plus haut point la question. De plus, l'époque où ces thèses ont été soutenues nous permet de croire qu'elles sont un peu tendancieuses. Devant cette absence de méthode scientifique, nous avons cru bien faire d'établir une sorte d'inventaire de la question, qui a quelquefois, nous l'avouons, l'allure d'une statistique un peu sèche.

textes ont, en effet, une triple origine; ils sont empruntés aussi bien aux Discours qu'à la Correspondance et aux Poèmes de notre auteur. En outre, ils s'échelonnent sur tous les degrés de la carrière de Grégoire, réclamant quelquefois les lumières de la chronologie.

Comme chez la grande majorité des Pères, capricieuse et arbitraire apparaît l'attitude de Grégoire de Nazianze vis-à-vis de la littérature profane. D'un discours à l'autre, parfois même au cours d'un même sermon, son opinion semble avoir fait volte-face, et un lecteur peu expérimenté est à chaque fois tenté de le taxer d'inconséquence, voire même de contradiction. Il nous serait facile, à nous aussi, de trouver dans nos documents deux textes assez contradictoires pour s'annihiler mutuellement. En stricte logique, nous pourrions avoir raison : mais la psychologie nous donnerait tort.

Il faut bien le reconnaître : divisées — nous ne disons pas opposées — sont, sur la question du profane, les opinions de Grégoire; elles le sont si bien qu'on peut parfaitement distinguer, dans ces jugements théoriques, leur côté négatif et leur côté positif. L'examen de ces deux points de vue opérera peut-être de lui-même leur conciliation.

Un fait saute aux yeux : dans beaucoup de passages, incontestablement imposants par leur nombre même, Grégoire nie que la civilisation profane, dans son fond comme dans sa forme, doive non seulement primer la civilisation chrétienne, mais encore avoir sa place à côté d'elle.

Que ce mépris, que cette condamnation atteigne le fond même de la culture profane, c'est ce qui ne doit ni nous étonner ni nous retenir bien longtemps. Nous n'ignorons pas le danger encore actuel des séductions de la mythologie sur des esprits profondément grecs, et nous ne sommes pas surpris d'entendre Grégoire lancer l'anathème sur les philosophies païennes, mine

pernicieuse d'où sortaient toutes les hérésies qui divisaient le corps de l'Église.

Mais ici, deux textes au moins nous apprennent que ce que visait Grégoire dans la philosophie païenne, c'était peut-être autant ses procédés de discussion ou d'expression que ses erreurs théoriques ou pratiques. Dans l'un de ces passages, Grégoire avoue que si la mort interdit à son frère Césaire de se parer désormais des idées de Platon, d'Aristote, de Pyrrhon, et des autres, il n'a pas davantage à se préoccuper de réfuter leurs sophismes (1). Ailleurs (2) il s'élève contre « cette philosophie bâtarde, toute dans les mots, fascinant par son beau langage, et qui ne peut même pas s'élever au-dessus de cela ». On voit poindre ici déjà le souci de la forme. — A défaut du fond, la forme si parfaite des auteurs païens pouvait-elle être usurpée et accommodée aux exigences de la pensée chrétienne? Un passage des Poèmes répond directement à la question (3). Je traduis : « Laissons-nous élever par l'inspiration; cela nous suffira. Néant que l'élégance; abandonnons-la à ses admirateurs. Ne me tisse pas les sophismes d'un Sextus ou d'un Pyrrhon. Loin de nous Chrysippe et Stagire. Ne nous laissons pas charmer par la coquetterie du style de Platon; *rejette les ornements de ceux dont tu abhorres les pensées.* Expose ta foi avec simplicité; tu es sûr de nous plaire, même si ton langage sent la grossièreté. »

La clarté de la phrase que nous avons soulignée ne laisse aucune place à l'ambiguité : Ῥῖψον τὸ κάλλος, ὧν τὰ δόγματ' ἀποστρέφῃ. Le mot d'ordre est donné : la condamnation s'étend à la forme aussi bien qu'au fond. Ce mot d'ordre lancé ne reste pas sans écho. Le mépris qu'affiche Grégoire

(1) Disc. 7, p. 781, A.
(2) Disc. 25, p. 1200, A (fin).
(3) Tome III, p. 1188, v. 301-309.

vis-à-vis des formes de style profane, il ne laisse passer aucune occasion de le manifester : la personne des rhéteurs et des sophistes est bafouée tout comme leurs œuvres et leur enseignement. Multiples sont les termes dédaigneux qu'il lance à l'adresse de ceux qu'il appelle « acrobates de discours » (1), « quémandeurs d'applaudissements publics »(2), « σοφισταὶ κενῶν ῥημάτων, αὐτοῦ πιπτόντων » (3), « σοφοὶ τὰ μάταια ». Il leur reproche de n'avoir qu'un seul souci, celui de leurs belles phrases (4). Les allusions méchantes ne manquent pas (5). Grégoire ne craint pas non plus de les attaquer en face, comme lorsqu'ayant rappelé les hautes actions de son père, il s'écrie (6) : « Ne vaut-il pas beaucoup mieux s'imposer ainsi par son autorité que de déclamer du haut de chaires plus relevées? (θρόνοι ὑψηλοί désigne la chaire des sophistes); et n'est-il pas préférable de commander aux événements plutôt que d'être maître en fait de paroles? » Cette idée revient souvent chez Grégoire (7) : « Plaise au Ciel, s'écrie-t-il, que ceux-là dont la langue est bien pendue et qui sont habiles dans l'emploi des mots nobles et choisis, agissent comme ils parlent ! »

La Correspondance de Grégoire n'est pas exempte, elle non plus, des marques de cette aversion (8). Ce mépris que Grégoire affiche pour la personne des sophistes est peut-être, dans certains cas, l'effet du mépris dont il entoure leurs œuvres; mais il puise certainement en lui-même ses propres griefs.

(1) Disc. 27, p. 12, A.
(2) Disc. 36, p. 280, A.
(3) Disc. 34, p. 252, A.
(4) Disc. 43, p. 493, A.
(5) Disc. 4, p. 628, B; 577, C (oppos. du σοφός au σοφίστης); disc. 18, p. 1005, A; disc. 21, p. 1121, A (dissimulation digne d'un esclave et d'un sophiste).
(6) Disc. 18, p. 1032, A.
(7) Disc. 27, p. 12, B.
(8) Cf. Spécialement page 44 (à Grégoire de Nysse); p. 313, A; 376 (lettre à Ablabius) où il dit, entre autres : « Si vous n'êtes que sophiste, vous oublierez notre amitié. »

Une lettre adressée à Eudoxius (1) laisse échapper deux phrases significatives : « Vous savez rougir, rhéteur Eudoxius, dit-il, mais pas comme les rhéteurs »; — « Bien qu'appelé rhéteur, vous faites partie de leur groupe tout en leur étant bien supérieur par vos mœurs ».

Il faut d'ailleurs reconnaître que les mœurs des rhéteurs ne sont pas surtout ce que vise Grégoire : leur enseignement et surtout leurs œuvres vaines et stériles, il les dédaigne avec d'autant plus d'âpreté qu'il fut un temps où il s'était laissé éblouir par leur faux éclat. Grégoire s'est plaisamment moqué des amplifications oratoires déclamées dans les écoles de rhétorique; il en parle avec une ironie contenue. Dans la première Invective contre Julien (2), il fait une peinture très piquante des abords d'une salle de rhétorique, qui rappelle par ses traits satiriques la fameuse lettre de Pline sur les lectures publiques à Rome. Puis, quand il en a décrit la mise en scène, il passe aux sujets qui faisaient l'orgueil des maîtres et des élèves : la Théogonie d'Hésiode avec le Chaos, les Titans, les Géants, leurs luttes héroïques et formidables. Cette énumération est, pour Grégoire, l'occasion, sans doute recherchée, d'envelopper de son ironie une partie des légendes mythiques grecques, et d'en révéler la pernicieuse répercussion sur les mœurs des jeunes gens (3). La Correspondance de l'ancien élève des rhéteurs contient force traits dirigés contre l'orgueil et la vanité de ses maîtres : « J'apprends, écrit-il à Ablabius (4), que vous êtes amoureux de la sophistique, que vous vous ébahissez devant la gravité de paroles, la fierté de visage, la majesté de démarche des rhéteurs, que vous trouvez beau

(1) Lettre 178, p. 289.
(2) Disc. IV, p. 652, B et suiv.
(3) *Id.*, p. 660, A.
(4) Lettre 233, p. 376.

de promener votre haut savoir à Marathon et à Salamine, qui sont vos grands et sublimes sujets, et de n'avoir en tête que Miltiade, Cynégire, Callimaque, Télémaque... » — « Jusques à quand, s'écrie ailleurs Grégoire (1), tirerons-nous vanité de petites choses terre à terre, traiterons-nous des fables au milieu des jeunes gens, et nous laisserons-nous élever jusqu'au ciel par des applaudissements ! Changeons cette vie; devenons hommes, rejetons ces songes, laissons de côté ces ombres... » La lettre à Adamantius (2) se signale par un ton plus amer, relevé, il est vrai, à la fin, par un semblant de badinage. Il parle de ceux qui « balbutient des enfantillages (τὰ μειρακίων ψελλιζομένους) sur les Cynegire, les Callimaque, les trophées de Marathon et de Salamine »; sujets, ajoute-t-il, « qui vous rendent heureux, pensez-vous, et rendent heureux les jeunes gens qui vous écoutent ». — On se demande si Grégoire songe ici à lui-même; en tout cas, il avoue quelque part, dans ses Poèmes (3), qu'il arriva un temps où « ni les applaudissements ni les trépignements enthousiastes, ni les déclamations amollissantes et captieuses, joie des sophistes dans les auditoires de jeunes gens », n'eurent de prix à ses yeux. C'était probablement quand, déjà touché par la grâce de sa vocation, il se prenait lui-même en pitié de poursuivre des études aussi vaines (4) et aspirait déjà après l'heureux instant qui l'affranchirait de la tutelle oppressive de ses maîtres profanes (5).

Aussi bien ces derniers étaient-ils eux-mêmes les esclaves de leur art : rhéteurs ou sophistes, ils avaient un égal mépris

(1) Lettre 178, p. 289.
(2) Lettre 235, p. 377.
(3) Page 1048, v. 267.
(4) Disc. VII, 776, A : Ἑλληνικοὶ μῦθοι, δι' ὧν ἔφηβοι δυστυχεῖς ἐτιμήθησαν.
(5) Disc. 2, p. 449, B et C. Voyez ce que dit Grégoire de l'asservissement des étudiants vis-à-vis de leurs maîtres.

des idées qu'ils exprimaient et qui, selon eux, ne devaient être qu'une sorte de *substratum* nécessaire à l'exercice de leur virtuosité Leur méthode est très simple : mépris du fond, valeur intrinsèque de la forme; mépris des théories ou des systèmes, prix unique de l'argumentation, quelle qu'elle soit. Devant l'énormité de ces préceptes oratoires, on conçoit fort bien que Grégoire, par réaction, ait été amené à prononcer contre la forme une condamnation qui semble sans appel. Les textes que nous produisons se renforcent les uns les autres. Ici (1), il dit expressément : Ἡμῖν γὰρ τοῦ μὲν φαινομένου καὶ γραφομένου βράχυς ὁ λόγος. Là (2), il parle de « celui dont les discours en imposent par leur abondance et qui, s'ils plongent l'auditeur dans une certaine volupté, passent comme le son qu'ils ont produit... » Plus loin (3), il ajoute : « Le principe de la sagesse est de mépriser cette soi-disant science placée dans le style et dans le débit, dans les figures fausses et inutiles. » Dans ses *Poemata de seipso* (4), il bafoue « ceux qui n'ont appris que la coquetterie du style, science aussi vaine que vide, obtenue à l'aide de gesticulations et de coups de gorge ». Rappelons-nous comment l'ex-disciple des rhéteurs traite le « κομψὸν τοῦ λόγου » et invite à en rejeter la « κάλλος » (5) avec les « δόγματα », préconisant un style ἀπαίδευτος. Ecoutons encore ce cri qu'il jette, et qui n'est pas sans une certaine âpreté (6) : « Allons, prêtez attention à mes paroles, vous qui avez si longtemps prêté l'oreille à des syllables alléchantes, mais vides, dont la grâce est fictive et ressemble au visage d'une courtisane... »

Les sophistes, avec leur argumentation de mauvais aloi,

(1) Disc. 4, p. 652, C.
(2) Disc. 16, p. 936, A (fin).
(3) *Id.*, 936, C.
(4) *Carmina*, p. 1037, v. 116.
(5) *Id.*, p. 1188, v. 301 et suiv.
(6) *Id.*, p. 1553, v. 27.

ne sont pas plus épargnés. Il est plein d'une méprisante pitié pour « ces sophistes et ces grammairiens, pour ne pas dire ces philosophes, après lesquels la jeunesse ambitieuse court d'un élan insensé (1) ». Une des épithètes dont il afflige le plus volontiers Julien l'Apostat, c'est celle de « sophiste », qui ne signifie pas seulement ici « rhéteur s'occupant de philosophie », mais qui a bien le sens péjoratif qu'on lui donne de nos jours, c'est-à-dire « dont les discours sont cousus de sophismes (2) ». Ce sont ces sophismes, spécialement ceux dont pullulaient les plaidoyers, que Grégoire oppose, avec un malin plaisir, à la rigueur de la justice divine (3). Ce sont eux surtout qu'il veut éviter à tout prix; c'est contre cette accusation de « faire le sophiste » qu'il proteste avec le plus d'énergie. Voici un texte entre tant d'autres : Σκοπεῖτε ὡς ἁπλῶς καὶ δικαίως περὶ τούτων ἐγὼ διαλέξομαι (4); — et ailleurs : « (Je dis ceci) non pour me donner une allure paradoxale et paraître orné de la fleur de la sagesse, nouant des difficultés pour les dénouer aussitôt formées... (5). » Il préfère qu'on laisse parfois l'adversaire triompher plutôt que de tromper par une argumentation fallacieuse. « Vous qui vous occupez de littérature, dit-il, n'ayez pas en elle une confiance excessive : ne soyez pas plus sages qu'il ne faut [*c'est-à-dire* ne soyez pas sophistes]; ne désirez pas une victoire de mauvais aloi en toutes choses; mais souffrez qu'il y ait des cas où vous acceptiez une honnête défaite... Prenez garde que votre instruction (παίδευσιν) ne soit pour vous un instrument de mort : veillez à ce qu'elle soit un instrument de justice » (6).

(1) Disc. 22, p. 1133, C (milieu).
(2) Disc. 5, 701, C; disc. 18, 1025, C.
(3) Disc. 16, 945, A : Ἐκεῖ (au jugement dernier) τίς ψευδὴς ἀπολογία; ποία πιθανότης ἔντεχνος;
(4) Disc. 4, 657, A.
(5) Disc. 28, p. 40, B.
(6) Disc. 19, 1053, D.

Ce texte, aussi élevé que décisif, est sans réplique. Grégoire ne veut à aucun prix des πλεκτάναι σοφισμάτων (1). A maintes reprises, il affirme ne vouloir que d'un style clair, étranger aux longues argumentations captieuses; il n'aime pas, dans un discours, ce qu'il appelle τὸ σκολιὸν καὶ γριφοειδὲς, et il s'excuse quand les arguties des hérétiques le forcent à les suivre sur leur terrain (2). Voici d'ailleurs sur ce point sa profession de foi : « Le comble de l'artifice... c'est de vomir ses noires machinations d'une source cachée, pour qu'à la faveur des ténèbres, on ne puisse les déjouer (3) ».

Tout ceci, c'est le procès en règle de la sophistique, qui est tout le contraire de la clarté et de la limpidité. Mais, il ne faut pas se le dissimuler, cette proscription des formes de la rhétorique et des procédés sophistiques vient de ce que Grégoire vise derrière eux les préjugés païens. Son expérience lui a appris, en effet, — et il le dit (4), — que l'attention prêtée aux déclamations païennes se change en inattention quand il s'agit de discours religieux; elle ne lui a que trop révélé l'attrait funeste que donne à un fond d'idées médiocres ou fausses un style chatoyant et harmonieux (5). De là ses attaques πρὸς τοὺς ἐν λόγῳ κομψούς (6), spécialement dirigées contre l'hérétique Eunomius. Dans ce discours, Grégoire dénonce, chez les hérétiques, la tendance maniérée des écrivains profanes. Grégoire de Nysse avait déjà lancé la même accusation contre le même Eunomius. Sans doute, ce sont là des griefs que tout le monde se jette à la tête au IVe siècle; il ne faut donc pas les prendre trop au sérieux. Cependant nous saisissons

(1) *Carmina*, p. 1037, v. 117.
(2) Disc. 28, p. 40, A.
(3) *Carmina*, p. 1110, v. 1198.
(4) Disc. 2, 448, B.
(5) *Id.*, 504, B. Μὴ γὰρ εἰκῇ ταῦτα συγγεγράφθαι νομίζωμεν,... γοητεύουσιν.
(6) Disc. 27.

que cette prétendue habileté des écrivains hérétiques dut constituer un motif de plus — et non des moindres — qui excita la défiance, l'aversion et enfin la condamnation par Grégoire de la rhétorique (1).

Le pacte tacitement conclu entre l'hérésie et la rhétorique rendait cette dernière au moins suspecte. Rien d'étonnant dès lors que Grégoire ait eu à cœur de pousser ses collègues de l'épiscopat et de se contraindre lui-même à dissiper toute équivoque en s'interdisant une forme trop soignée qui, par cela même qu'elle était soignée, faisait suspecter la valeur de la doctrine. C'est le sens même qu'il faut donner à une phrase très significative d'un de ses discours où il semble mettre sur le même plan et confondre dans une même réprobation la perversité des doctrines hérétiques et le fini de la forme qui les exprime. [Φεύξονται] Ναυάτου τὴν ἀλαζόνειαν καὶ τὴν ῥὲν ῥήμασι καθαρότητα (2) .Il n'y a peut-être là, à vrai dire, qu'une simple intention d'antithèse entre le purisme du style et l'impureté de la doctrine chez les hérétiques; mais nous y voyons plutôt à quel point étaient liés, dans l'esprit de Grégoire, le purisme et l'hétérodoxie. — Cette attitude n'était pas particulière à notre auteur : Eusèbe, dans un passage de son Histoire Ecclésiastique (3), rapporte le jugement porté par un synode contre Paul de Samosate, et voici une partie de l'acte d'accusation : cet évêque, y est-il dit, « s'attaquait à ceux qui ne l'applaudissaient pas, parlait de lui non comme un évêque doit parler de soi, mais comme un sophiste et un imposteur ».

Grégoire reprend cette accusation contre certains de ses col-

(1) On sait que l'on attribue à l'influence des rhéteurs les causes de l'hérésie où tombèrent les Apollinaires. (Lalanne, *op. cit.*, p. 78).

(2) Disc. 33, 233, C (fin).

(3) *Hist. eccl.*, VII, chap. 30.

lègues. Il semble avoir à cœur de prouver qu'en fait, les chrétiens ne sont pas éloquents. « Les chrétiens, dit-il, si l'éloquence leur manque (l'éloquence pour eux ne constitue pas la piété...), disposent d'une autre sorte d'éloquence bien plus belle : leur éducation dans l'action » (1). S'appropriant le mot de la première épître aux Corinthiens (I, 21), Grégoire se réjouit de la « vulgarité de la parole des chrétiens (εὐτέλεια τοῦ λόγου) que d'autres appellent folie (μωρία) » (2). Il revendique avec orgueil une certaine sécheresse de langage, comme propre aux chrétiens, soutenant que le bavardage répugne à la sobriété de son enseignement (3). En droit, les orateurs chrétiens ne doivent pas non plus emprunter aux païens des fleurs qui ne vont pas sans épines; et les doléances multiples de Grégoire sur ce point révèlent assez que les évêques ne répondaient guère à ses désirs. Il était facile, et jusqu'à un certain point, il était tentant de se faire illusion sur le motif qui amenait les foules au pied des chaires chrétiennes. Grégoire les invite à se détromper, s'ils ont conservé jusque-là une telle candeur : οὐ γὰρ ζητοῦσιν ἱερεῖς, ἀλλὰ ῥήτορας (4). « Vos auditeurs ne cherchent souvent en vous que les rhéteurs, non les prêtres. » Ce n'est pas sans quelques regrets mêlés de mélancolie que Grégoire se rappelle l'heureux temps où la religion, séparée de tout ornement profane, vivait en recluse, dédaigneuse du clinquant, et fière dans sa majestueuse simplicité : « Il fut un temps, s'écrie-t-il (5), notre temps de prospérité, où ces ornements étrangers, je veux dire le raffi-

(1) Disc. 4, 597, B.

(2) Disc. 4, 588, C. Le mépris de l'éloquence, à force d'être réitéré, devient de la sorte, chez Grégoire, un véritable lieu commun, un τόπος, dont l'antithèse est précisément le thème contraire traité chez les rhéteurs.

(3) Disc. 29, p. 101, C.

(4) Disc. 42, 488, B.

(5) Disc. 21, 1093, C.

nement du langage théologique n'avait même pas accès dans nos sanctuaires; c'était tout un de jouer aux dés, d'éblouir la vue par la vivacité de leurs mouvements, d'intéresser les spectateurs par des contorsions de corps lascifs, — et de dire ou d'écouter sur Dieu quelque chose de nouveau ou d'affecté. Parler simplement et naïvement, c'était faire preuve de piété. Depuis, les Sextus et les Pyrrhon amenant avec eux une langue pliée à toutes les fantaisies de la contradiction, telle est la maladie terrible et funeste qui fit irruption pour corrompre nos saintes assemblées; et la frivolité de notre instruction nous amène à penser... que nous ne visons qu'une seule chose : dire ou entendre du nouveau. »

Ces réprobations, Grégoire les réitère aussi souvent qu'il en a l'occasion. Il énumère « les artifices déplorables de l'art d'Aristote, les allures charlatanesques du beau parler platonicien, qui, pour notre malheur, se déchaînèrent sur notre Eglise, comme autant de plaies d'Egypte » (1); puis, constatant « le bavardage et l'impuissance qui se sont emparés de la société présente » (2), il s'emporte dans une véritable sortie où percent des cris d'alarme. « J'en vois beaucoup, parmi ceux qui détiennent les charges sacerdotales, encombrer de leurs artifices notre piété, elle jadis si simple et si sobre, et transporter de la place publique dans les lieux saints, d'un théâtre accessible à tous dans des assemblées strictement limitées, des discours politiques d'un nouveau genre; aussi y a-t-il, si j'ose dire, deux scènes, dont l'une diffère de l'autre en ce que la première est ouverte à tous, la seconde à quelques initiés seulement; qu'on rit sur la première et qu'on honore la seconde; qu'on appelle l'une « scène de montre » et l'au-

(1) Disc. 32, 201, C.
(2) Disc. 32, 212, A.

tre « scène spirituelle » (1). Ce badinage contient mal l'amertume qu'il recèle, et qui éclate violemment ailleurs, quand Grégoire s'élève contre « les lèvres fourbes qui, se fiant sottement à leur dialectique et à leur argumentation, vident pour ainsi dire de ses merveilles la Croix du Christ, qui est au-dessus de toute parole humaine, à cause des faibles raisonnements qui en infirment la vérité » (2).

Après de telles sorties, il est piquant de se demander quels jugements portait sur son instruction profane l'ex-disciple des sophistes. S'est-il repenti d'avoir suivi les leçons des plus grands maîtres de rhétorique? Croyait-il avoir perdu son temps? Ou n'avait-il pas tout lieu d'être satisfait de son instruction de Grec lettré? Certaines de ses paroles permettent d'en douter. Qu'on en juge : C'est comme à regret qu'il a recours à la science profane. « Je ne puis faire autrement, dit-il quelque part (3), que d'emprunter à mes livres (c'est-à-dire aux sources païennes) de quoi célébrer le soleil »; et, pour qu'on ne s'y trompe pas, il a soin d'avertir ses auditeurs qu'il a dessein de « ne donner à sa parole rien de cette molle abondance qui agrée à la foule par son harmonie » (4). Est-ce modestie? Nous ne le croyons pas, car nous avons des preuves non équivoques du contraire : « Je comptais rester toute ma vie un enfant et un disciple, pour chasser à l'école de la douce doctrine une doctrine pleine d'amertume» (5). Ou encore, ce passage où Grégoire dit dédaigner « sa langue surchargée d'ornements et méprisable, qui, élevée dans la culture profane (ἐν τοῖς ἔξωθεν παιδευθεῖσαν λόγοις), fut ennoblie et

(1) Disc. 36, 268, A.
(2) Disc. 32, 204, C (fin).
(3) Disc. 28, 68 D (début).
(4) Disc. 19, 1048, B (début).
(5) Disc. 19, 1045, A (fin).

affranchie par la culture religieuse » (1); cet autre où, parlant de son séjour à Athènes, il le qualifie d' « époque où son champ de vision était encore étroit (ὅτε μικρὸν διεβλέπομεν) » (2).

Toutefois, l'antithèse que Grégoire semble établir ici, entre la vie de rhéteur célèbre qui lui était réservée, et le sacrifice de sa personne à Dieu, indique assez que le rejet de la première alternative n'est fait que par comparaison, et n'est peut-être pas aussi absolu qu on le croirait. Suivre une voie profane n'était blâmable, aux yeux de Grégoire, que parce que c'était abandonner, du même coup, les projets de don entier à Dieu : il fallait opter pour l'un ou pour l'autre. Il y avait là un dilemme entraînant une impossibilité de conciliation, et une décision exclusive dans l'un ou l'autre sens. De nombreux textes militent en faveur de cette interprétation. Il est, entre autres, une phrase que Grégoire aime à répéter : celle où il se glorifie d'avoir donné ses discours à Dieu. S'il entend par là que, sans renoncer à l'éloquence, il n'a fait qu'en modifier l'objet, en l'appliquant désormais à la divulgation de la doctrine chrétienne, et en considérant comme un instrument un art que les païens regardaient comme ayant en lui-même sa propre fin, nous voyons poindre la possibilité d'un compromis où l'élément profane comme l'élément religieux trouverait sa place. Pour en juger, laissons parler Grégoire : « [J'ai tout donné à Dieu] : richesses, avenir brillant, santé, même mes discours, dont j'ai tiré au moins l'avantage de pouvoir les mépriser et de les voir ainsi céder le pas à mon Christ (3). » Ailleurs, il dit en propres termes qu'il offre à Dieu ce qui lui reste comme seule richesse, ses discours (4). Voici enfin le texte décisif : « Ce qui nous suscite

(1) Disc. 36, 269, B.
(2) *Corresp.*, p. 80 (fin).
(3) Disc. 2, p. 484, C.
(4) Disc. 6, p. 728, A (fin).

la guerre, ce sont nos discours et notre langue, vaine et pourtant enviée, que nous avons ennoblie en quittant les lettres profanes pour la mettre au service des sciences divines..., et dont nous avons adouci l'amertume au contact de la croix devie ». — Force nous est donc d'admettre ceci : Grégoire ne condamne la culture profane qu'en tant qu'elle est à elle-même sa propre fin ; mais il semble accepter sa collaboration et ses services pour l'œuvre à laquelle il s'est voué.

Nous sommes déjà loin de la sainte indignation qui poussait Grégoire à jeter l'anathème indifféremment sur le fond et sur la forme des œuvres païennes. Faut-il croire à une contradiction? Cette dernière existe bien, sans doute, si l'on s'en tient uniquement aux textes; mais la pensée de Grégoire allait moins loin que sa parole, et il importe de dégager son vrai « sentiment ».

Cela revient à expliquer le mécanisme psychologique qui l'a poussé à condamner ainsi la forme. En lançant cet interdit, Grégoire se laissait évidemment guider par une tradition déjà ancienne, mais aussi par le jugement des fidèles. L'important était de ne pas laisser soupçonner qu'il pût y avoir entre orthodoxes, d'une part, païens et hérétiques, de l'autre, aucun lien, aucune compromission. La haine du profane, dans sa forme, est une survivance de la haine du paganisme et de l'hérésie, dans son fond : voilà qui est bien, mais qui n'explique toujours pas comment Grégoire aurait pu être ainsi dupe de ses propres idées et s'imaginer qu'il y eût *pour lui* un devoir impérieux de déposer, à l'entrée du sanctuaire, tout son bagage de rhétorique. C est d'abord que, dans son esprit, l'idée de littérature profane est intimement liée à celle de vie profane, c'est-à-dire éloignée du service de Dieu, et qu'inversement l'idée de vie consacrée à Dieu suscite aussitôt dans son esprit le renoncement à tous les plaisirs

profanes, et tout spécialement à ceux de tous les plaisirs qu'il regrette le plus : les plaisirs du lettré. Cette association d'idées, favorisée par l'antithèse si aimée de l'abandon du λόγος (littérature profane) pour la possession du Λόγος (Verbe de Dieu), n'a rien que de très naturel, surtout si l'on accorde que, dans la proscription qu'il fait de la rhétorique, Grégoire ne s'attaque *qu'aux abus* de cette rhétorique.

Nous nous sentons désormais plus à l'aise pour rendre compte de la série des documents qui font littéralement pendant aux textes énumérés plus haut. Ce sont ceux où Grégoire revendique comme un avantage rien moins que négligeable l'étude ou l'enseignement des lettres.

Certaines parties de sa Correspondance, à côté d'autres où s'étale un mépris affecté de tout ce qui est profane, offrent une appréciation plus équitable et en même temps plus sérieuse, qui apporte quelques restrictions à une attitude que son intransigeance aurait pu faire taxer d'ingratitude. Sans doute il n'a jamais regretté de n'avoir pas suivi le *cursus honorum* des sophistes, et il s'est assez blâmé d'avoir seulement eu la fugitive idée de renoncer au service de Dieu pour suivre une voie profane (1). Mais il semble bien qu'il se soit un jour repenti, en termes voilés et discrets, — le doigt sur la bouche, pourrait-on dire, — de l'interruption d'études qui, poussées jusqu'au bout, eussent porté plus de fruits. « Si je n'avais assez inopportunément rompu avec mes études profanes (je m'en aperçois bien maintenant), et si je n'avais pris une détermination en quelque sorte plus prompte que sage, tout en m'imposant l'obligation de ne pas

(1) *Carmina*, p. 1048, v. 270.

faire le déclamateur (πανηγυρίζειν) dans des réunions publiques, — c'est alors que ma parole eût vaincu peut-être les trompettes tyrrhéniennes... » (1). Nous n'avons aucune raison de suspecter la sincérité de cette confidence, encore qu'elle soit destinée à un païen, haut fonctionnaire qui se piquait de littérature; toutefois, nous sommes bien obligé de relever ici un petit manège — fort innocent, sans aucun doute — de notre Grégoire, et de constater qu'à part de rares exceptions, sa tactique change quand il s'adresse à des païens cultivés. Son but est d'amener son correspondant à convenir que la religion qu'il professe, lui Grégoire, est très conciliable, sinon avec la religion païenne, du moins avec la civilisation hellénique; et qu'il n'est pas requis, de la part de tout converti au Christianisme, de renoncer à des parures innocentes, encore qu'elles soient empruntées à des païens. Ne croyez pas, semble-t-il suggérer, que nous soyons des esprits grossiers, revendiquant un langage grossier : Ἀττικοὶ καὶ ἡμεῖς (2). Il y a plus : nous sommes λόγων ἐπαινέται ἴσως οὐ φαῦλοι... εἰ καὶ κατωτέρω σοφιστικῶν θρόνων καθήμεθα (3), et nous autorisons même qu'on étudie la Rhétorique, pourvu qu'on s'y adonne « avec un esprit large, avec un élan courageux » et qu' « on fasse bon usage de ce qu'on aura acquis ». La preuve, c'est que moi-même je m'intéresse beaucoup aux progrès que « mes très chers fils » font dans l'art des rhéteurs (4).

Il y a là, chez Grégoire, une double attitude que nous aurions tort de lui reprocher. Il faut bien se représenter, en effet, que vis-à-vis des beaux esprits qu'il avait quittés comme vis-à-vis des âmes naïves qu'il avait rejointes, le jeune prêtre se trou-

(1) *Corresp.*, lettre 10, p. 37, A.
(2) *Corresp.*, lettre 188, p. 308, B.
(3) *Id.*, lettre, 189, p. 308 (fin).
(4) Il s'agit ici des fils de Nicobule : Cf. *Corresp.*, p. 308, A (fin).

vait dans une position légèrement fausse : il se voyait dans la nécessité de répondre aux griefs tacites des uns et des autres, ne pouvant ni effacer son passé de rhéteur ni cacher son caractère de prêtre chrétien. Aux premiers, qui forment son auditoire habituel et qui sont aussi les plus nombreux, il cherche à persuader qu'il a rompu pour jamais avec les païens; aux seconds, il montre, et par son style châtié et par ses revendications d'atticisme, qu'on peut être chrétien tout en restant lettré délicat. Or, qu'était-ce que le paganisme, aux yeux des fidèles de Grégoire? C'était sans doute tout ce fond de légendes grossières et impures qu'est la mythologie; mais c'était aussi tout ce qu'un style trop raffiné peut dissimuler de sophismes et de faussetés. — Qu'était-ce maintenant que le Christianisme, pour beaucoup de ces rhéteurs et de ces sophistes? Une doctrine qui se condamnait d'elle-même par le style barbare de ses livres sacrés. — Aux uns comme aux autres, il fallait montrer leur erreur : et c'est ce que fit Grégoire.

Cette conclusion, si on l'admet, nous aidera à éviter l'écueil auquel viennent se heurter ceux qui abordent, sans examen suffisant, les Λόγοι στηλιτευτικοί contre Julien, dont il importe tant cependant de saisir la vraie portée. Il est facile, devant cette haute revendication que fait Grégoire des lettres profanes, devant les injures même qu'il lance contre Julien, de ne voir dans cette invective que la révolte d'un esprit poussé à bout, et l'expression, un peu trop juvénile et spontanée, de convictions qu'il a pu se repentir d'avoir révélées. Non; dans cette exagération, il ne faut voir que la traduction un peu fougueuse de convictions profondément ancrées, si ancrées même qu'on les retrouve, plus calmes, mais tout aussi fermes, dans un de ses beaux discours de vieillesse, véritable chant du cygne, et testament littéraire d'un ami des lettres, l'Oraison funèbre de Basile.

La chronologie, et surtout le souci de réserver pour la fin ce que nous croyons être l'expression juste et vraie des opinions de Grégoire, nous imposent la nécessité d'exposer de suite ce qui, à ne considérer que la gradation logique des idées, ne devrait être placé qu'après.

Le ton de violente diatribe, j'allais dire le ton injurieux de Grégoire, d'un bout à l'autre de son pamphlet, indique assez le grossissement qu'ont subi ses opinions, telles que nous les voyons. Par contre, il faut bien accorder que la colère, si elle déforme la juste expression des idées, aide parfois aussi à révéler des attitudes qu'une prudente sagesse aurait peut-être conseillé de taire ou de dissimuler. Ce discours est, à proprement parler, le procès du Paganisme et, ce qui plus est, du Paganisme renaissant, s'opposant consciemment au Christianisme; mais c'est avant tout le procès du coryphée de cette réaction païenne, de Julien, et plus spécialement du Julien « oppresseur de l'éloquence chrétienne ».

Nul n'ignore l'inique et sournois décret porté par l'Apostat contre l'enseignement, et nous pouvons ajouter l'étude des Lettres, chez les chrétiens. Grégoire ne pouvait recevoir de son ancien condisciple, ennemi et déserteur de sa Foi, un coup plus sensible. Il s'était tu cependant, mais ce silence imposé devait faire place à une indignation d'autant plus véhémente qu'elle avait été plus longtemps contenue. La source même de ce discours, on le sent, jaillit directement de cet édit. Grégoire, dès son préambule, n'a pas de cesse qu'il n'ait atteint le point où pourra s'épancher à son aise sa colère de lettré opprimé. « Il convient, s'écrie-t-il, le rictus de la vengeance aux lèvres, que la parole soit le châtiment du crime (παρανομίας) qu'il a commis contre la parole » (1).

(1) Disc. 4, p. 536, A.

Cette remarque faite, il se précipite tête baissée dans la plus acerbe des satires. Aussi bien est-il piquant de noter qu'avant de lancer aucune autre accusation contre Julien, Grégoire s'en prend au « proscripteur des lettres ». Non pas qu'il ait réservé pour la suite ses plus rudes coups; mais parce que, selon lui, de toutes les rigueurs de Julien, c'est celle-là qu'il dénonce à la fois comme la plus perfide et la plus odieuse.

Il faudrait, pour être complet, rapporter tout au long ces reproches mêlés d'amertume et de dépit. Mais la longueur et la prolixité, les redites, effets communs de la colère, nous autorisent à en donner seulement la substance. Avouons que son argumentation se ressent de sa passion, et qu'elle est quelquefois incohérente. Il se laisse d'abord aller à discuter les prétextes allégués par Julien dans son édit; puis, il s'interrompt brusquement pour constater que le défunt empereur, en croyant arracher aux chrétiens le premier et le plus grand des biens, ne leur enleva que ce qu'ils tenaient déjà dans le plus profond mépris (1). Inconséquence un peu puérile, qui se dément d'elle-même, car il est trop clair qu'il revendique non seulement « le droit de dire la vérité, mais encore celui de bien dire la vérité » (2). C'est alors que Grégoire revient aux vrais motifs qui ont guidé Julien dans la proscription des lettres chrétiennes : c'est qu'il craignait la concurrence des orateurs chrétiens. En supprimant le combat, ajoute-t-il en substance, notre sophiste couronné se déclarait vaincu et nous accordait de lui-même la palme réservée au vainqueur (3). Grégoire ne passe à un autre sujet que pour y revenir plus longuement encore dans la suite. Il

(1) Cf. I, 536, B (ἡμᾶς)... ἀποστερήσειν μέλλων, οἵ γε καὶ σφόδρα τούτους περιφρονοῦμεν τοὺς λόγους.

(2) Leblanc, *op. cit.*, § sur Grégoire de Nazianze : Ἀττικίζειν μὲν ἐκώλυσε, τὸ δὲ ἀληθεύειν οὐκ ἔπαυσε (Ἰουλίανος).

(3) Cf. I, 537, A, B.

commence par affirmer que, « nulle part ailleurs (que dans l'édit en question), Julien ne s'est montré aussi injuste ». Cette idée n'est pas nouvelle; mais voici qui est plus intéressant : « Puissent-ils partager mon indignation, tous ceux qui aiment l'éloquence et cultivent les Lettres, s'écrie-t-il, *car je ne nierai pas que je suis de ce nombre.* J'abandonne aux autres tout le reste, richesses, naissance, gloire, puissance, tout ce qu'on estime sur la terre, et qui ne procure que des satisfactions vaines et chimériques. L'éloquence, voilà ce à quoi je tiens. Non, je ne regrette pas les voyages sur terre et sur mer entrepris pour l'acquérir ! Puissé-je, moi et mes amis, posséder une parole puissante ! Après ce qui passe avant tout, après ce qui est divin, après les espérances de la Foi, c'est la première chose à laquelle j'aie tenu, *et à laquelle je tienne encore* (1). »

Voilà, certes, une profession de foi qu'on ne peut accuser d'ambiguité et qui se passe facilement de commentaire. Aussi bien, cela nous suffit-il, et nous dispense de chercher à en savoir plus long (2).

Il importe maintenant de confronter la plupart de ces déclarations avec d'autres qui nous apparaissent davantage comme étant le produit d'une réflexion consciente et reposée. Pour intéressante qu'elle soit, la passion de Grégoire, dans cette diatribe, ne laisse pas d'être suspecte, et il convient de la soumettre au contrôle. Mais, avant d'en arriver à l'Oraison funèbre de Basile et d'opposer à l'emportement d'un esprit immodéré la calme majesté d'un esprit mûri par une longue

(1) Cf. I, 636, A, B.

(2) La suite est une longue file d'interjections indignées et de discussions subtiles des prétextes allégués par Julien dans son édit. — La deuxième Invective contient un autre passage destiné à flétrir le vandalisme de Julien : « Voilà ce que t'offrent Basile et Grégoire, tes rivaux et tes émules dans ton art... » (p. 716, A et B).

expérience, ramassons en passant ces quelques mots d'un préambule du 38e discours (1) : « Je vous en prie, vous tous qui êtes friands de plaisirs de ce genre [il s'agit des beaux discours], apportez ici une oreille et une âme purifiées... afin que, sans être privés de ces joies (littéraires), vous sortiez d'ici ayant appris quelque chose. » On voit poindre là l'indulgence souriante du saint vieillard qui accorde qu'on puisse s'instruire à ses sermons tout en y trouvant son plaisir, en même temps que la satisfaction intime du lettré qui n'a pas la force de protester contre une constatation qui le flatte secrètement. Ailleurs (2) il affirme, par modestie sans doute, que ses discours n'ont rien d'ἐράσμιον et qu'il n'offre rien d'élégant ni d'agréable; et, s'il vient à se demander la cause de l'admiration qu'ils suscitent chez ses auditeurs, il nous en donne une analyse dont la finesse n'est peut-être pas exempte de malice (3). Plus loin, revenant sur l'opinion exagérée, selon lui, que les fidèles ont de sa parole, et n'osant pas, cette fois, les démentir : « Votre sentiment, dit-il, est digne d'âmes nobles et cultivées, car vous aimez ce qui nous fait attaquer (4). » Personne ici ne s'y trompe, et il apparaît bien que Grégoire, uniquement pour satisfaire sa modestie, cherche à nous donner le change et à distraire notre esprit. Cette tactique se retrouve ailleurs, compliquée peut-être d'une certaine illusion très naturelle : quand il s'étonne, par exemple, d'être accusé de

(1) Disc. 38, p. 317, A (fin).

(2) Disc. 36, 265 A et C. Tout ce sermon est fort intéressant pour tout ce qui touche aux opinions que Grégoire avait de ses propres discours.

(3) Disc. 36, p. 268, B (fin) : « Rien ne nous touche autant, dit-il, que de voir que nous n'avons rien de brutal, ou de violent, rien de théâtral ni de pompeux; mais qu'au contraire nous sommes modéré... et, pour tout dire en un mot, philosophe. Vous voyez aussi que ma « philosophie » n'est ni ornementée, ni recherchée à la manière des discours « politiques », mais honorée par la simplicité et le surnaturel ». — Même idée dans les *Carmina*, p. 1110, v. 1192 et suiv.

(4) Disc. 36, 269, B.

parler πολιτικώτερον ἢ εὐσεβέστερον (1). Mais si vous l'accusez d'avoir un langage grossier, voyez comme il regimbe, piqué au vif dans son amour-propre de lettré : « Nous avons la réputation, nous du moins, d'éviter aussi bien la gaucherie et la grossièreté dans notre parole, que la flatterie et la bassesse d'une âme servile (2). » Ecoutez encore cette parole fugitive, bien dissimulée à la fin d'un vers où elle semble s'éteindre sans écho : « Quelle main amie retouchera l'imperfection de mes discours? » (3)

Nous pouvons désormais l'avouer : il ressort de toutes ces considérations qu'un lettré, passionnément épris de son art, se dissimule, avec plus ou moins de succès, derrière la grande et austère figure de l'évêque. Il y eut même un jour où l'évêque apparut donnant la main au lettré, dans une intime et touchante union. Dans un de ses derniers discours, l'évêque voulut rendre un hommage public à l'auxiliaire qu'il avait si souvent malmenée, et aucun lieu ne pouvait être mieux choisi que la tombe de Basile, qui devait tant, lui aussi, à sa formation profane : « Chez lui, dit Grégoire, l'éloquence n'était sans doute qu'un accessoire : tout l'avantage qu'il y cherchât, c'était d'en faire l'auxiliaire de notre philosophie, d'autant que la puissance qu'elle renferme est nécessaire à la manifestation des idées : car ce n'est qu'un mouvement de paralytique qu'une idée sans expression... (1). » Le premier pas est maintenant fait. Grégoire ira jusqu'au bout de sa

(1) *Corresp.*, p. 116, B.

(2) Disc. 36, 268, A (fin). — Lalanne dit ceci de S. Jérôme : « Si vous l'interrogez sur l'esprit du Christianisme à l'égard des lettres et des sciences, il les proscrira plus haut que personne; si vous le blâmez de les proscrire, il vous prouvera qu'il les cultive, qu'il les possède, et qu'il en dispose, mais comme un maître dispose de ses esclaves » (p. 109).

(3) *Carmina*, p. 1389, v. 54.

(1) Disc. 43, 512, C. — Nous empruntons, ici et plus loin, la traduction de M. Boulenger.

pensée. « Je crois que tous les hommes conviennent que l'éducation, parmi nos biens, tient le premier rang; et non pas seulement la plus noble, la nôtre, qui dédaigne toutes les ambitieuses parures du discours pour ne s'attacher qu'au salut et à la beauté de la pensée; mais aussi celle du dehors, que la plupart des chrétiens repoussent comme un piège, un danger, un obstacle qui nous rejette bien loin de Dieu, par erreur de jugement... Nous y recueillons tout ce qu'ils (les discours profanes) offrent d'avantages pour la vie et pour l'utilité, et nous y évitons tout ce qui est dangereux...; tout ce qui conduit aux démons, à l'erreur, à l'abîme de perdition, nous le rejetons, sauf que, même de ces choses, nous tirons profit pour la piété, car du mal nous apprenons à tirer le bien, et de leur faiblesse nous faisons la force de notre doctrine » (1).

On voit combien Grégoire avait raison de dire que son panégyrique, tout en servant la cause de son ami et de la vertu, servait en même temps celle des lettres (2).

Ce n'est d'ailleurs pas le seul endroit de ses œuvres où il ait hardiment pris parti pour elles. Tel passage de ses Poèmes(3) est un magnifique éloge de l'éloquence (qu'il met, il est vrai, dans la bouche de Nicobule), et qui offre plus d'un point commun, tant par les idées que par l'expression, avec celui de Cicéron dans son *De Oratore*. Dans tel autre, les fils de ce même Nicobule font un éloge de la rhétorique (4); mais le plus typique, sans contredit, nous le relevons dans le « Carmen ad Seleucum » (5) : tout en recommandant à « son fils » la prudence (ἐμφρόνως), et un choix motivé (κεκριμένως),

(1) Dic. 43, 508, B et suiv.
(2) Disc. 43, 496, A.
(3) *Carmina*, p. 1533, p. 158-222.
(4) *Ibid.*, p. 1510, v. 58-69.
(5) *Ibid.*, p. 1579, v. 34-62.

Grégoire l'engage à lire les poètes, les historiens, les orateurs et les philosophes païens, ajoutant qu'au surplus, le style de ces auteurs est loin d'être négligeable (1). Il aboutit enfin au vers célèbre qui résume tout l'esprit de ce morceau (v. 61) : Καὶ τὰς ἀκάνθας φεῦγε, καὶ ῥόδον δρέπου (2).

Nous croyons avoir suffisamment débrouillé l'écheveau confus de la pensée de Grégoire, pour exposer maintenant les textes où elle est, selon nous, le plus exactement rendue. Les lettres profanes, selon lui, et plus spécialement la rhétorique doivent servir de *substratum* à la pensée religieuse; aussi n'en condamne-t-il l'usage que dans le cas où l'abus de ces procédés arriverait à défigurer le fond. La mauvaise rhétorique et le sophisme sont les seuls condamnés; quant à la rhétorique honnête, une condition est essentielle pour en rendre l'emploi licite : elle doit être rigoureusement subordonnée aux exigences de l'idée et se faire en quelque sorte sa servante : « Rhetorica, ancilla Theologiae. »

Cette conclusion est bien, en dernière analyse, la conclusion même de Grégoire. Les textes ne permettent pas d'en douter, à commencer par celui-ci, qui est extrait de ses Poèmes (3) : « Il est juste que la sagesse du Saint-Esprit, qui est céleste et procédant de Dieu, soit maîtresse de l'éducation d'ici-bas, sa servante (ὥσπερ θεραπαίνης), de peur qu'elle ne s'enfle en vain; et afin qu'elle s'habitue au contraire à servir (ὑπηρετεῖν) comme il convient. » Ailleurs (4), il veut qu'on « fasse du clinquant l'auxiliaire (βοηθοὺς) de ce qui est de bon aloi »;

(1) *Carmina*, v. 52. (p. 1579). φύλασσε καὶ χάριν τῆς λέξεως.

(2) Comparer avec S. Aug. (*Confess.*, I, XVI) où il dit qu'il faut « distinguer le prix et la beauté de la coupe d'avec la liqueur enivrante qu'elle contient, et conserver l'une en repoussant l'autre ».

(3) *Carmina*, p. 1593, v. 245.

(4) *Ibid.*, p. 1037, v. 114.

il saisit volontiers l'occasion de vanter la culture païenne fleurissant à côté de la culture chrétienne : « S'il joint (cet ami) à la connaissance suprême, la nôtre, toutes sortes d'autres connaissances, que nous cultivions autrefois, combien ne sera-t-il pas plus grand ! » (1). Athanase est loué d'avoir cultivé les arts libéraux : « C'était, dit Grégoire, pour ne pas rester complètement étranger à ces connaissances, et paraître grossier ou ignorant, ne voulant d'ailleurs nullement sembler ignorer des choses qu'il jugeait méprisables. » — « Il ne put, ajoute-t-il, se décider à dépenser ses nobles et riches facultés à des études frivoles, et ressembler à ces athlètes maladroits qui s'exercent plus à battre l'air qu'à lutter dans l'arène, et qui jamais ne remportent le prix (2). » On le voit, Grégoire se montre sévère envers ceux qui négligent délibérément leur culture religieuse (3). Les études profanes doivent être alliées aux études religieuses, et en quelque sorte les préparer. « Ce qui est un excellent exercice pour la discussion des sujets importants et sérieux, c'est toute étude entreprise dans un but de polémique ou d'ambition (4). » Il s'agit évidemment des études profanes; mais voici qui est plus affirmatif : « Bien que (les études profanes) soient des préoccupations qui ne sont plus de circonstance, ni de notre goût, elles en sont encore à cause de la vieille habitude que nous en avons gardée. Assimilez-vous ces enseignements et sachez vous bien servir de ce que vous aurez acquis; vous en userez bien, si la crainte de

(1) Disc. 11, 832, B (fin).

(2) Disc. 21, 1088, B.

(3) Il en donne une preuve frappante dans la lettre à Eudoxius (lettre 178, p. 292, A). — Dans le discours 24, Grégoire rapporte comme un éloge à l'égard de S. Cyprien qu'il était imbu τῆς ἄλλης παιδεύσεως (1176, B); mais il le félicite également d'avoir changé cette éducation en une autre supérieure; et il résume cette transformation dans une antithèse qui va certainement plus loin que sa pensée : καὶ τῷ λόγῳ τὴν ἀλογίαν ὑπέκλινειν.

(4) Disc. 32, 205, C.

Dieu l'emporte, autant que possible, sur leur vanité... (1). » Ne nous y trompons point : la « vanité » de ces enseignements n'est autre chose, selon Grégoire, que leur exclusive poursuite, au détriment d'enseignements plus importants. C'est pourquoi une page de sa Correspondance cite avec éloges un certain Amazonius qui « fit preuve aussitôt d'un grand savoir, non seulement sur les matières que nous cultivions autrefois, quand le champ de notre vision était encore étroit, mais aussi sur celles auxquelles nous nous adonnons, aujourd'hui que nous avons levé nos regards sur les sommets élevés de la vertu » (1). Veut-on maintenant une preuve négative et tout aussi concluante? « (Arius) n'avait guère de valeur personnelle, n'ayant reçu aucune éducation libérale (2). » Nous ne pourrions mieux clore cette série d'ἐκλογαί que par une phrase empruntée au discours si touchant d'émotion sincère, où il prend congé pour toujours de ses chères ouailles (3) : « Il est terrible de nous voir enlever les discours que nous vous adressions, les conversations que nous poursuivions avec vous, les discours panégyriques, et aussi ces applaudissements qui nous donnaient des ailes. »

Grégoire a donc consciemment poursuivi, dans son œuvre, la conciliation de son éducation profane et de son éducation religieuse. Loin de faire table rase de l'enseignement païen qu'il avait reçu, il eut dessein de construire, à l'aide de matériaux scrupuleusement choisis dans la tradition littéraire de son temps, un monument d'autant plus grandiose qu'il réunissait en lui ce que la civilisation païenne avait de plus attrayant et ce que la culture chrétienne avait de plus édi-

(1) *Corresp.*, lettre 235, p. 377 (fin).
(2) *Corresp.*, p. 80 (fin).
(3) Disc. 21, p. 1100, A (fin) : οὐ λόγων ἐλευθερίων μετεσχηκὼς...
(4) Disc. 42, 488, B.

fiant. Il voulait en quelque sorte faire passer dans le tronc encore vert du paganisme une sève nouvelle et jeune, afin qu'on pût dire :

> ... et ingens
> Exiit ad cœlum ramis felicibus arbos,
> Miraturque novas frondes et non sua poma (1).

(1) VIRGILE, *Géorg.*, II, v. 80-83.

CHAPITRE III

Unité et fixité de l'influence de la Rhétorique chez Grégoire.

Les conclusions obtenues dans le précédent chapitre entraînent, si l'on y regarde bien, des conséquences dont il nous faut tenir compte : Si, en présence de la multitude de textes dont nous disposions, nous avions conclu à l'indécision de la pensée de Grégoire, voire même à sa contradiction, nous pourrions nous attendre à constater également dans le style des variations et des fluctuations parallèles. Nous avons été amené, au contraire, à convenir que, sous ces textes à tendances parfois opposées, se trouve une pensée latente dont l'expression seule varie suivant les circonstances; et que cette pensée est toujours sensiblement semblable à elle-même.

Par ailleurs, au cours du premier défrichement des discours de Grégoire dans un même genre (1), nous avons été frappé par la fixité quasi-absolue des procédés de style d'un bout à l'autre de ses œuvres, contrairement à l'évolution qu'on pourrait s'attendre à constater. Cette uniformité dans les procédés d'expression semblerait indiquer que Grégoire aborda l'éloquence religieuse avec un esprit réfléchi, et qu'il se traça implicitement une sorte de programme où était déterminée la part qu'il lui paraissait convenable de faire désormais

(1) Nous entendons par là que les discours panégyriques et les discours théologiques, par exemple, qu'ils appartiennent à la première partie de la vie de Grégoire ou à sa vieillesse, révèlent un emploi à peu près fixe des mêmes procédés profanes.

à la rhétorique. Il n'est guère admissible, en effet, qu'une aussi constante invariabilité soit le pur effet du hasard : il y a là une intention, mais une intention dont l'exécution a dû être facilitée par la fixité en quelque sorte stéréotypée des traités de rhétorique.

Une des illusions commune à tous ceux qui entreprennent ce genre de sujets est de s'imaginer pouvoir retrouver dans le texte qu'ils étudient les traces non pas de la Rhétorique en général, mais de tel rhéteur ou de tel sophiste, dont ils donnent le nom. Nous avons, à l'origine, partagé cette illusion, et notre but primitif était moins de rechercher en Grégoire de Nazianze les marques déposées par la Rhétorique, que les marques plus certaines et plus précises qu'un Himérius et un Libanius, ou tel autre sophiste dont les scolies nous ont livré le nom (1), n'aurait pas manqué de laisser dans ses œuvres. Or, une expérience plus consommée fit tomber notre prétention d'analyser les différences existant au sein même de la sophistique, ces différences se réduisant en somme aux classifications générales qui en ont été faites (2). M. Méridier a été également frappé du peu de profit qu'on aurait à tirer d'une pareille analyse (3) et a suffisamment établi la légitimité de l'abandon du point de vue historique.

Il faut, en effet, se bien persuader de la rigide fixité des canons oratoires de la seconde sophistique. Cette rigueur de procédés se traduit tout naturellement dans les écrits par la disparition presque totale des qualités originales, et ne laisse

(1) Cf. notamment le passage où Michael Psellos (P. G., CXXII, p. 908) suggère que Grégoire ressemble à Aristide, « qu'il paraît avoir surtout imité ». Il indique également, comme sources possibles, Thucydide et Isocrate. D'autres, comme S. Jérôme, disent : *secutus est autem Polemonem dicendi caractere*. Suidas donne comme modèle de Grégoire Polémon (cf. P. G., t. XXXV, p. 305 : *selecta veterum testimonia*).

(2) Cf. NORDEN, *Die antike Kunstprosa* (chap. sur la *Seconde Sophistique*).

(3) MÉRIDIER, *Avant-propos*, p. VI.

guère aux auteurs que le choix entre un atticisme étriqué ou démodé, et un asianisme presque aussi étroit, en dépit de son aspect plus touffu et moins discipliné. Si une analyse plus méticuleuse des œuvres de Libanius, de Thémistius et d'Himérius, par exemple, permet de noter quelques différences de style consacrant leur originalité, c'est que les divers procédés en usage dans les différentes écoles y sont appliqués dans des proportions variables.

Cette fixité des règles de rhétorique n'a évidemment pas toujours existé. Il a fallu, pour leur donner toute l'autorité d'un dogme, qu'elles fussent consacrées par une longue suite d'expériences individuelles ayant contribué, chacune pour sa part, à former la tradition littéraire. « La sophistique, a-t-on très exactement dit (1), offre un assemblage de tous les styles. On y trouve, en effet, ramenés à une technique subtile et complexe, tous les efforts artistiques tentés par la prose grecque, depuis Gorgias et Thrasymaque de Chalcédoine. »

Nous ne devons donc pas être autrement surpris que les scoliastes du Moyen Age, dans leur constant désir d'opposer un saint lettré aux grands classiques grecs, aient cru retrouver dans Grégoire non seulement des tours spéciaux, mais une tendance générale plus accentuée pour l'imitation de l'un d'entre eux. Ne nous étonnons pas davantage de les voir en désaccord; et convenons, pour leur être agréable, que l'on peut, si l'on veut, relever chez notre auteur des traces d'Aristide, de Polémon, même de Thucydide, de Lysias et d'Isocrate. Autant dire, n'est-il pas vrai, qu'il les a imités tous ou qu'il n'en a imité spécialement aucun. Cette conclusion, à dire la vérité, nous paraît la seule exacte; et si nous avons lu avec intérêt des articles comme ceux de Conrotte (2) sur *Isocrate*

(1) Méridier, *op. cit.*, p. 17.
(2) *Musée Belge*, 1897, p. 236.

et Grégoire de Nazianze, nous ne croyons pas qu'on doive tirer du rapprochement du Panégyrique d'Evagoras et de l'Éloge funèbre de Basile autre chose qu'une conclusion strictement limitée et restreinte à ces deux discours, mais n'ayant aucune portée générale. On peut admettre que Grégoire, qui connaissait certainement Isocrate, pour l'avoir étudié chez les rhéteurs (1), s'en est, dans l'Oraison funèbre de Basile, plus directement inspiré; mais ne serait-il pas aussi exact de soutenir que le Panégyrique d'Evagoras, étant une de ces œuvres notoires qui inspiraient aux Grecs une si légitime admiration, passait certainement pour un modèle dans les écoles de rhétorique; qu'il avait dû y être analysé, disséqué, appris par cœur peut-être; et, qu'étant ainsi tombé dans le domaine commun de la rhétorique, ce que Grégoire imitait c'était moins le panégyrique d'Evagoras, qu'un des multiples schèmes, réduits à l'état formel de canevas, que tout honnête rhéteur devait connaître et suivre à l'occasion (2).

Il reste, par conséquent, acquis ceci : qu'il semble bien qu'on ne doive considérer aucun écrivain profane comme source spéciale à laquelle Grégoire ait particulièrement puisé. Concevoir ainsi notre étude eût été la restreindre singulièrement; disons plus : c'eût été la fausser. La source qui a enrichi le talent de notre auteur, c'est la source impersonnelle, le fonds commun auquel tous les orateurs, depuis les grands classiques du ve siècle avant notre ère, ont apporté leur contribution : c'est, en un mot, la seconde sophistique. Néanmoins, nous aurions tort de négliger les

(1) *Musée Belge*, art. Conrotte : « Isocrate, si populaire au ive siècle avant J.-C., l'était encore au ive siècle de l'ère chrétienne, dans ces écoles d'Athènes où Grégoire était venu étudier avec Basile... »

(2) Au reste, il est aisé de se rendre compte de ce qui a pu amener à comparer Isocrate et Grégoire : c'est leur titre de rois du panégyrique qu'ils se sont acquis l'un parmi les orateurs grecs, l'autre parmi les orateurs chrétiens.

canaux qui ont apporté à Grégoire ces eaux bienfaisantes; nous parlons de ses maîtres immédiats, ceux dont il reçut les enseignements. Pour modeste qu'a pu être leur apport, il n'en existe pas moins. Voilà pourquoi, lorsque nous recherchions les relations de Grégoire avec les sophistes, ses contemporains, nous avons considéré comme si important de savoir le nom de son maître principal, et voilà pourquoi aussi, au cours de l'exposition qui va suivre, nous mettrons volontiers en avant le nom d'Himérius, le seul de ses maîtres dont nous puissions apprécier l'œuvre, encore qu'elle nous soit parvenue bien incomplète.

CHAPITRE IV

L'Œuvre oratoire de Grégoire de Nazianze.

L'œuvre oratoire de Grégoire comprend (1) :

I. *Théologie.* — Les cinq discours théologiques (disc. XXVII-XXXI) dont le premier est dirigé spécialement contre les Eumoniens (κατὰ Εὐνομιανῶν προδιάλεξις); le second concerne Dieu (περὶ θεολογίας); le troisième traite du Fils (περὶ Υἱοῦ), ainsi que le quatrième. Le cinquième discours traite du Saint-Esprit (περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος). Ces discours ont été prononcés à Constantinople vers 380.

— Le discours qui est intitulé Περὶ δόγματος καὶ καταστάσεως ἐπισκόπων (disc. XX) fut prononcé vers le même temps et à Constantinople également. La célèbre exposition du dogme de la Trinité et la dissertation sur les qualités propres au bon théologien en font un discours théologique au premier chef.

— De la même époque également date le discours XXXII sur la mesure et les bornes à garder dans les discussions. (Περὶ τῆς ἐν διαλέξεσιν εὐταξίας, καὶ ὅτι οὐ παντὸς ἀνθρώπου, οὔτε παντὸς καιροῦ τὸ περὶ Θεοῦ διαλέγεσθαι.)

II. *Invective et Polémique.* — Les discours Στηλιτευτικοί contre Julien (disc. IV et V), composés après la mort du prince (363). L'auteur s'élève contre son ancien condisciple dans un langage véhément et passionné, le vouant au mépris de la

(1) Cf. Bardenhewer, *Patrologie*, trad. française, p. 94 et suiv.

postérité. Ces deux « Philippiques » sont peut-être les modèles du genre.

— Aux deux précédents discours, il faut joindre le discours XXXIII dirigé contre les Ariens (πρὸς Ἀρειανοὺς, καὶ ε ἰς ἑαυτόν). Grégoire les accable de son mépris; il se pose en accusateur et en juge. La fin appartient plutôt au genre de l'ἀπολογία (vers 380).

III. *Genre épidictique.* — Chronologiquement parlant, se place d'abord l'Oraison funèbre de Césaire (disc. VII) (Εἰς Καισάριον τὸν ἑαυτοῦ ἀδελφὸν ἐπιτάφιος, περιόντων ἔτι τῶν γονέων) (vers 369).

— Puis l'Oraison funèbre de Gorgonie, sa sœur (disc. VIII) (Εἰς τὴν ἀδελφὴν ἑαυτοῦ Γοργονίαν ἐπιτάφιος).

— Vient ensuite le Panégyrique des Machabées (disc. XV) (Εἰς τοὺς Μακκαβαίους) (prononcé vers 373);

— L'Oraison funèbre de Grégoire le père (disc. XVIII) (Ἐπιτάφιος εἰς τὸν πατέρα, παρόντος Βασιλείου) (vers 374);

— Le Panégyrique d'Athanase (disc. XXI) (Εἰς τὸν μέγαν Ἀθανάσιον ἐπίσκοπον Ἀλεξανδρείας) (vers 379).

— De la même époque est vraisemblablement le Panégyrique de S. Cyprien (Εἰς τὸν ἅγιον ἱερομάρτυρα Κυπριανὸν ...) (disc. XXIV).

— Vers 379, fut également prononcé l'Éloge de Héron le philosophe (disc. XXV) (Εἰς Ἡρῶνα τὸν φιλόσοφον).

— C'est seulement plus tard (381) que fut prononcée l'Oraison funèbre de Basile (disc. XLIII) (Εἰς τὸν μέγαν Βασίλειον, ἐπίσκοπον Καισαρείας Καππαδοκίας, ἐπιτάφιος).

IV. *Autres discours.*— On pourrait sans doute ranger dans un genre spécial les discours II et XXXVI, qui sont tous deux des apologies, ainsi que le discours XXXVII, qui est à propre-

ment parler une homélie, la seule qui nous reste de Grégoire.

— Le discours II, dans lequel Grégoire explique et justifie sa fuite après son ordination sacerdotale, ne fut jamais prononcé, sans aucun doute, au moins tel qu'il est. Tout au plus, peut-on supposer que la partie proprement apologétique fut seule prononcée vers 362, et ne fut que plus tard transformée en traité.

— Dans le discours XXXVI, qui date vraisemblablement de 380, Grégoire essaie de se disculper d'avoir recherché le siège épiscopal de Constantinople et d'avoir, à cet effet, quitté le siège de Sasime, dont il était titulaire.

— Le discours XXXVII est une homélie dont le texte est emprunté à S. Matthieu (Εἰς τὸ ῥητὸν τοῦ Εὐαγγελίου· « ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους,... » καὶ τὰ ἑξῆς). Grégoire y étudie le texte sacré morceau par morceau, et non sans quelque prolixité.

Dans ses autres discours, Grégoire traite les thèmes les plus variés. Il s'inspire tantôt d'une fête de l'Eglise, tantôt d'un article du Symbole, tantôt d'une obligation de la vie chrétienne. Notons :

— Le discours I (Εἰς τὸ ἅγιον Πάσχα καὶ εἰς τὴν βραδυτῆτα), discours sur son retour de la solitude, après son ordination, retour qui coïncide avec la fête de Pâques (an 362);

— Le disc. III, adressé à ceux qui l'avaient rappelé de la solitude et qui le délaissaient (Πρὸς τοὺς καλέσαντας, καὶ μὴ ἀπαντήσαντας) (vers 362);

— Le discours sur la Paix, pour opérer la reconciliation des moines avec leur évêque, son père (disc. VI), prononcé en 363 ou 364;

— Le discours Ἀπολογητικός, adressé à son père, après sa nomination à l'évêché de Sasime (disc. IX), prononcé en 372.

— A la même date se rattache le discours X où Grégoire, réfléchissant sur son propre sort, vante les charmes qu'aurait présenté pour lui la solitude, et s'avoue finalement vaincu par les instances de son père et de Basile (Εἰς ἑαυτὸν, καὶ εἰς τὸν πατέρα, καὶ Βασίλειον τὸν μέγαν, μετὰ τὴν ἐπάνοδον ἐκ φυγῆς).

— Le disc. XI est adressé à Grégoire de Nysse sur le même sujet (372).

— Le discours XII, adressé à son père, qui l'avait chargé du soin de l'église de Nazianze : (Εἰς τὸν πατέρα ἑαυτοῦ, ἡνίκ' ἐπέτρεψεν αὐτὸν φροντίζειν τῆς Ναζιανζοῦ Ἐκκλησίας) (fin 372).

— Le discours XIII, très court (373), est intitulé : A l'occasion de la consécration épiscopale d'Eulalius (Εἰς τὴν χειροτονίαν Δοαρῶν ὁμιλία ἐκδοθεῖσα Εὐλαλίῳ ἐπισκόπῳ).

— Le discours sur l'Amour des Pauvres (Περὶ φιλοπτωχίας) (disc. XIV) est un des plus longs et des plus intéressants de Grégoire (vers 373).

— Le disc. XVI est un discours de circonstance, prononcé vers le même temps, à propos d'une calamité publique. Il est intitulé : Εἰς τὸν πατέρα σιωπῶντα διὰ τὴν πληγὴν τῆς χαλάζης, faisant allusion au silence de son père, qu'il supplie de parler en présence du fléau qui a décimé les moissons.

— Le discours adressé aux habitants de Nazianze qui s'étaient mutinés contre l'autorité du gouverneur (373) (disc. XVII) (Πρὸς τοὺς πολιτευομένους Ναζιανζοῦ ἀγωνιῶντας, καὶ τὸν ἄρχοντα ὀργιζόμενον).

— Le disc. XIX, dont la matière est un peu hybride, est intitulé : Εἰς τοὺς λόγους, καὶ εἰς τὸν ἐξισωτὴν Ἰουλιανόν. Il est de la fin de 374 ou du commencement de 375.

— Les disc. XXII et XXIII portent tous deux le titre de Εἰρηνικὸς (λόγος). Prononcés en 379, ils essayent d'apaiser les inquiétudes des fidèles, troublés par les dissensions des

évêques. Le second de ces discours vise à maintenir la paix recouvrée.

— Dans le discours intitulé : Εἰς ἑαυτὸν, ἐξ ἀγροῦ ἐπανήκοντα μετὰ τὰ κατὰ Μάξιμον, Grégoire, revenu de la solitude, proteste auprès de ses fidèles du grand désir qu'il avait de les revoir. C'est pour lui l'occasion de tableaux charmants de fraîcheur, et de sensibilité tendre et naïve. Prononcé vers 380.

— Le discours XXXIV : Εἰς τοὺς Αἰγύπτου ἐπιδημήσαντας, est adressé aux armateurs égyptiens, venus apporter à l'empereur le tribut annuel des céréales. C'est, en somme, l'éloge des chrétiens célèbres d'Alexandrie, et particulièrement d'Athanase. Il est de la fin de 380.

— Le discours XXXV concerne l'éloge des Martyrs et la condamnation des hérétiques (Εἰς τοὺς μάρτυρας, καὶ κατὰ Ἀρειανῶν) (380).

Viennent ensuite plusieurs discours sur les principales fêtes de l'Eglise :

— Le discours sur la Théophanie (disc. XXXVIII) (Εἰς τὰ Θεοφάνια, εἴτουν Γενέθλια τοῦ Σωτῆρος), prononcé vers le 25 décembre 380;

— Le discours sur la fête des « Lumières » (disc. XXXIX) (Εἰς τὰ ἅγια Φῶτα) (janvier 381);

— Le discours sur le saint Baptême (disc. XL) (Εἰς τὸ ἅγιον Βάπτισμα);

— Le discours sur la Pentecôte (disc. XLI) (Εἰς τὴν Πεντηκοστήν) (381);

— Le discours Συντακτήριος, discours d'adieu prononcé vers le mois de juin 381, devant l'assemblée des évêques, ses juges, et devant son peuple (disc. XLII). Ce discours, qui est en grande partie une apologie personnelle, est peut-être le plus beau de l'œuvre oratoire de Grégoire.

— Très goûté des anciens, le sermon Εἰς τὴν καινὴν Κυριακήν

(disc. XLIV) date vraisemblablement d'avril 383. C'est un sermon moral.

— Enfin, le dernier discours que nous possédions de Grégoire sur la fête de Pâques (Εἰς τὸ ἅγιον Πάσχα), nous rappelle que le premier discours de notre auteur traitait le même sujet. Il fut prononcé à Arianze, près Nazianze, vers 385.

Les autres discours, dont il ne reste que des bribes, ne doivent être attribués à Grégoire que sous toutes réserves. Nous ne les nommerons donc pas.

CHAPITRE V

Le Style : Structure générale de la Période.

Jetons en arrière un rapide coup d'œil. Nous avons vu qu'une éducation en grande partie profane, jointe à des rapports sympathiques avec les lettrés contemporains, avait déterminé chez Grégoire un courant d'opinions plutôt favorable à la culture proprement païenne. Il s'agit maintenant, pour dégager la place qu'y occupe l'élément profane, de confronter l'attitude théorique et les déclarations de notre auteur avec la réalité, c'est-à-dire avec ses œuvres, telles que nous les lisons.

Puisque tout sophiste, en changeant de genre, doit aussi modifier son style, il semble que nous devrions opérer cette confrontation à propos de chacun des genres où s'est exercé l'éloquence de Grégoire, en distinguant les discours théologiques ou dogmatiques, les discours épidictiques et les discours à la fois historiques et moraux (1). Certes, nous tirerons profit de cette classification, nécessaire pour une analyse un peu approfondie; mais, comme il est des procédés d'expression communs à ces trois genres, et que ce qui nous les fait distinguer, c'est qu'ils y sont employés en des proportions

(1) Cette dernière dénomination est déjà donnée dans Christ (*Litt. Grecque*, p. 937) : « Pour nous, ses discours historiques sont plus attrayants que ses discours dogmatiques. » Au surplus, nous pourrions nous réclamer de la distinction que Grégoire fait dans les œuvres oratoires de S. Cyprien (Disc. 24, 1185, A). Il cite... τὴν περὶ λόγους φιλοτιμίαν, ἐξ ὧν ἦθος ἅπαν ἐπαίδευσε (disc. moraux), καὶ δογμάτων ἀπαιδευσίαν ἐκάθηρε (disc. dogmatiques), καὶ ἀνδρῶν βίους ἐκόσμησε (disc. panégyriques).

diverses, nous comptons les examiner en bloc, nous réservant d'ailleurs le droit de consacrer au style qui caractérise tel ou tel genre une place à part dans notre étude.

Dans la construction de la phrase, la liberté de l'auteur est plus à l'aise que dans le choix des mots et la subordination de ces derniers aux règles syntaxiques(1). La σύνθεσις ὀνομάτων

(1) On oppose volontiers le vocabulaire et la syntaxe d'un écrivain à ses procédés de style, alléguant que si ceux-ci caractérisent aisément sa manière, ceux-là ne sont rien moins que personnels, imposés qu'ils sont par la tradition. Evidemment, c'est dans le style que consiste l'originalité, en matière de forme, bien plus que dans la syntaxe ou le vocabulaire, qui sont comme le capital social apporté et imposé à quiconque veut user de la langue.

Mais ce capital, qu'il s'agisse du vocabulaire ou de la syntaxe, est modifiable lui aussi ,soit par sélection, soit par création. Il est certain que, dans l'emploi des vocables, nous opérons, le plus souvent inconsciemment, un choix que notre goût, élément essentiellement subjectif, nous dicte de concert avec les nécessités du sujet que nous traitons. — On est revenu, ces derniers temps, d'une conception de la syntaxe qui la présentait comme offrant une rigidité incapable de se plier aux besoins ou à la fantaisie de chacun. Cette conception, issue de nécessités pédagogiques et scolaires, qui exigent une précision et une simplification que la réalité n'offre jamais, est certainement fausse. A vrai dire, il y a autant de syntaxes que de styles; et la syntaxe, comme le vocabulaire, n'est souvent que la servante ou l'instrument du style.

Le vocabulaire et la syntaxe constituent donc les éléments premiers du style, et c'est pourquoi nous ne pouvons pas les laisser tout à fait de côté.

Extrêmement riche est le vocabulaire de Grégoire : Poètes anciens et modernes, orateurs et historiens attiques, sophistes de la première et de la seconde école lui fournissent une grande part de son vocabulaire. Ce qu'il ne trouve pas chez eux à son goût, il le crée sans plus. Reconnaissons que cette création de toutes pièces est parfois motivée : l'obligation d'exprimer des idées nouvelles entraînait la nécessité de forger des mots nouveaux. La théologie catholique, quoique déjà avancée avec Clément d'Alexandrie et Origène, avait laissé beaucoup de questions importantes de côté. Pour les traiter, le vocabulaire si neuf de ces deux théologiens était encore insuffisant. La multiplication des hérésies, avec leurs déformations systématiques de principes traditionnellement admis, rendait plus nécessaire encore la révision des anciens vocables et jusqu'à un certain point l'extension du vocabulaire : de là, la part considérable de néologismes et même d'apax relevés chez Grégoire. Parmi eux, tous ne sont pas également utiles. On sent que, dans certains cas, l'auteur a trouvé plus commode de créer un substantif ou un adjectif, qui avait pourtant son équivalent exact dans les lexiques traditionnels.

Chez Grégoire, la syntaxe, comme le vocabulaire est seulement empreinte d'un atticisme de surface, constamment défiguré, d'ailleurs, par la présence de constructions et de vocables issus de la κοινή. Cet atticisme, tout noyé qu'il est au milieu d'expressions barbares pour les oreilles délicates des grecs atticisants,

est un fait d'ordre esthétique et psychologique bien plus qu'un fait d'ordre rigoureusement logique. La grammaire est même obligée de plier devant les exigences d'un style original. Cet élément relatif et subjectif peut prendre une importance telle que les plus grands stylistes ont été souvent considérés comme de piètres grammairiens.

Il semble donc que, lorsqu'il s'agit de définir les qualités originales d'un écrivain, le style doive d'abord être étudié. Est-ce à dire cependant que, là encore, la fantaisie puisse toujours se donner libre carrière ? Nullement. Il est en particulier certaines époques de raffinement qui se sont plu à embarrasser de leurs recettes, — plus souvent encore de leurs préceptes, — tous les genres littéraires, et à paralyser ainsi d'avance toute initiative originale. Tel est le cas de la seconde sophistique. Du ramassis de tous les passages des orateurs célèbres du passé, elle avait tiré autant de lois littéraires, auxquelles tout esprit neuf était tenu de se soumettre, sous peine de s'entendre taxer d'ignorance ou de barbarie.

indique, par sa persistance même à côté des expressions populaires du N. T., combien il avait eu jadis une large place dans l'éducation littéraire du jeune Grégoire. — Au surplus, dans la fameuse Invective contre Julien, Grégoire nous offre tout un passage où il essaie d'ergoter plaisamment sur le sens du décret dirigé contre les lettres chrétiennes. Il lui demande (disc. 4, 640, C) s'il leur est désormais interdit, à eux, chrétiens, d'user des mots courants, terre à terre, ou si la défense s'étend seulement aux vocables plus recherchés, d'une langue plus châtiée, que seuls emploient ceux-là qui ont reçu quelque éducation libérale. « Si ce sont eux que tu nous interdis, dit-il, qu'y a-t-il d'étrange que des vocables comme σμερδαλέον, κοναβίζειν, μῶν, δήπουθεν, ἄττα, ἀμωσγέπως fassent seuls partie de la langue, tandis que le reste serait, comme autrefois les bâtards, relégué au Cynosarge? Si les termes vils et communs rentrent aussi dans l'hellénisme, que ne nous interdis-tu pas aussi, à nous, tous les vocables grecs, de quelque nature qu'ils soient? »

Ceci n'est qu'un badinage. La vraie pensée de Grégoire, il faut aller la chercher plus loin : « Un mot n'appartient pas seulement à son inventeur, mais à tous ceux qui l'emploient. » Tout ce passage, où Grégoire cache sous un air ironique et plaisant ses revendications d'homme de lettres, fait, en tout cas, merveilleusement ressortir la distance qui séparait la langue littéraire de la langue parlée, et met non moins en relief le bon sens de Grégoire qui, après Lucien, savait tourner en ridicule les prétentions archaïques et grotesques des ultra-atticisants.

Or, au temps de Grégoire, cette tyrannie des Ecoles exerçait plus que jamais son empire. Tantôt on y préconisait le λόγος πολιτικός, tantôt le λόγος ἀφελής. La première manière était revendiquée surtout par les atticisants, dont toute l'ambition était de pasticher les ἀρχαῖοι, en reproduisant l'allure oratoire des grands orateurs attiques. La nouvelle école, celle qu'on est convenu d'appeler « asiatique », se réclamait de la seconde manière : au lieu de longues périodes se déroulant impeccablement et majestueusement, elle préconisait le style coupé, haché et qui donne l'impression d'une « danse éperdue » de kôla et de kommata (1).

La période, elle aussi, est une succession de kôla ; mais elle forme quelque chose de complet et d'organique (σύνθεσις) (2); elle est le propre de la λέξις κατεστραμμένη, tandis que les kommata ou kôla détachés et sans lien entre eux forment la λέξις διῃρημένη. L'effet produit par des systèmes d'expression aussi opposés était, on le pense, très différent. On comprend que certains auteurs, moins intransigeants que d'autres, aient été amenés à mêler ces deux types de style dans leurs œuvres, se laissant guider dans leur emploi par les nécessités du sujet traité. C'est ce que fit Grégoire, qui montre une égale virtuosité dans la structure savante d'une longue période et dans l'accolement de kôla antithétiques ou successifs.

Le caractère commun tant du style périodique que du style kommatique de Grégoire, c'est, à coup sûr, le parallélisme et la symétrie. Celle-ci est en effet pour l'œil un agrément (à condition, bien entendu, qu'on en use modérément), pour l'esprit une cause de clarté (quelquefois artificielle et fallacieuse, il est vrai), pour l'attention enfin un motif d'arrêt. Réveil de l'attention, clarté du discours, agrément de l'au-

(1) Usener, *Relig. gesch. Untersuch.*, I, Bonn, 1889.
(2) Δημητρίου περὶ Ἑρμενείας (προγυμν.) (Spengel, t. III, p. 259).

diteur, voilà au moins trois raisons qui expliquent le triomphe de la symétrie. L'orateur grec est, en effet, l'ennemi né de la monotonie; il veut être apprécié à tous les moments de son débit; il préfère que l'intérêt soit fragmenté, divisé; que chaque période ou même chaque kôlon trouve en lui seul son propre ornement, fût-ce au détriment de l'impression générale. C'est ainsi que les effets dûs aux raffinements de la pensée (oxymoron, paradoxe, etc.) s'étendent rarement au delà d'un trait lancé en passant ou d'un jeu de mots fugitif. N'importe; l'effet est produit; le rhéteur n'en demande pas davantage.

Bref, c'est vers cette symétrie que convergent la grande majorité des procédés secondaires d'expression : symétrie dans les mots, symétrie dans l'équilibre des kôla, symétrie dans le balancement des périodes, symétrie dans l'assonance. Un mot ou un kôlon n'a de valeur que celle qu'il retire de son rapprochement — ou de son éloignement — d'un autre kôlon ou d'un autre mot.

Tout cela est artificiel par essence; car c'est une réaction systématique contre le cours normal de tout développement.

Le terme idéal de ce parallélisme savant, c'est l'ensemble des Γοργίεια σχήματα. Avant d'en arriver à ce « summum » du raffinement, il convient de passer en revue une foule d'autres procédés accessoires, qui ne relèvent pas à proprement parler de la rhétorique, mais qui s'y rattachent néanmoins par leur réitération voulue et systématique.

Parmi les plus rudimentaires de ces procédés, il faut placer la redondance pléonastique, formée par l'alliance de deux ou plusieurs mots de même signification ou de signification quasi-identique. Cette figure est oratoire par nature; elle étoffe le discours, amplifie le ton, favorise l'harmonie rythmique. Notez cet exemple frappant : (2, 260. B) Ἐνταῦθα ὁ στρατὸς τοῦ **ψεύδους**, οἱ τῆς **ἀπάτης** πρόμαχοι, ἡ τῶν δαιμόνων

ἐκστρατεία, αἱ λεγεῶνες τῶν ἀκαθάρτων πνευμάτων· ...ἐντεῦθεν ὁ πονηρὸς τῶν δαιμόνων ἐριννύων στρατὸς... — Elle peut aussi avoir un but explicatif, et consiste à présenter à des auditeurs encore inexpérimentés le choix entre plusieurs expressions dont l'une au moins a chance de leur être connue. De fait, les orateurs chrétiens surtout y ont recours, pour aider les fidèles à s'assimiler plus aisément la terminologie théologique. Par contre, chez les rhéteurs, elle n'est souvent rien d'autre qu'une sorte de coquetterie destinée à faire ressortir la richesse de leur vocabulaire. Himérius en fait un large emploi. En écrivant cette phrase : (1, 409. B) Ἐγὼ γὰρ ἔπαθον τοῦτο, ὦ ἄνδρες, οὔτε ὡς ἀπαίδευτος καὶ ἀσύνετος... οὔτε ὡς ὑπερόπτης τῶν θείων νόμων καὶ διατάξεων, Grégoire n'a guère songé à la distinction qu'on pourrait établir entre ἀπαίδευτος et ἀσύνετος, et encore bien moins à la différence qui pourrait exister entre les νόμοι θεῖοι et les διατάξεις θεῖαι. — Un peu plus loin (1,449. B), Grégoire écrit : (οἱ ὁπλιζόμενοι) κατὰ τῆς ἀληθείας καὶ τῆς ὑγιαινούσης... διδασκαλίας. Ces deux expressions sont, en somme, identiques, car on ne peut admettre que l'intention de l'auteur soit de prouver ici que la saine doctrine est vraie, ou réciproquement. — Citons encore (1, 604.) C ἡμέρως πάνυ καὶ πράως; (605. C) οἱ στέφανοι καὶ τὰ διαδήματα (avec légère nuance entre les deux mots); (613. C) κίονας ταῖς τούτων χερσὶ κυκλουμένους καὶ ζωννυμένους; (664. D) ἐκτετέλεσται καὶ διήνυσται (je ne vois guère de nuance entre les deux mots). Les deux verbes προσφέρω et ἀνατίθημι ont le même sens, semble-t-il, dans la phrase 1, 728. A; de même μετακινεῖται et μετατίθεται dans la phrase 1, 940. B (fin). Les deux mots ἐκτίναγμον et ἀνατίναγμον ont le même sens d'ébranlement (1, 941. B); le préfixe complique sans nécessité. — Ailleurs (2, 12. A) je trouve, comme Mason, que πέριττον et περίεργον sont pratiquement synonymes, bien qu'on puisse distinguer entre l'étendue

en volume et l'excès dans l'exposé. Voici enfin deux expressions qui ne se complètent nullement : elles coïncident (2, 465. A) προφητικὸς ἐγὼ καὶ βλέπων τὰ ἔμπροσθεν; ou encore (2, 321. B) εὐαρμοστίας καὶ συμφωνίας. Certains passages sont tout particulièrement riches en redondances : (2, 460. A. B) διεσπαρμένον τε καὶ διερριμμένον; plus loin : ἐξώσθημεν καὶ ἀπερρίφημεν ; ὄρος καὶ βουνόν (dont le sens diffère absolument parlant, mais qui, d'après le contexte, sont plutôt synonymes). La plupart de ces mots, bien qu'évoquant des images différentes, sont employés sans nuance spéciale de sens. Telle l'expression (1, 916 C) τῶν... θυμάτων ἀπαρχὴ καὶ ρίζα. — Notons enfin la fameuse locution sophistique πρῶτος καὶ μόνος, rencontrée chez Grégoire au passage : I, 1121. C (fin).

Dans certains autres cas, qu'il est très facile de distinguer, Grégoire emploie le pléonasme dans un but explicatif ou dans un but esthétique.

1. — Le καί qui réunit deux expressions similaires n'est souvent rien de plus qu'un καί explicatif. Dans un groupe de mots comme διατείχισμα καὶ κώλυμα (1, 1148. B), ou εὐαρμοστία καὶ συμμετρία, comme νόμον et λόγον (C.), le second terme est destiné à éclairer ou à préciser le sens du premier. Ainsi, dans le dernier exemple, il s'agit de la loi (νόμον) que constituait la parole (λόγον) de Salomon.

2. — Ailleurs, la construction n'est pléonastique qu'en apparence; elle sert à éviter la rencontre de deux ou plusieurs génitifs dépendant l'un de l'autre. Au lieu de ἔρως τοῦ καλοῦ τῆς ἡσυχίας τῆς ἀναχωρήσεως (l'agrément du calme dont on jouit dans la retraite), Grégoire dit (1, 413. B) ἔρως τοῦ καλοῦ τῆς ἡσυχίας καὶ τῆς ἀναχωρήσεως (1).

(1) Le pléonasme se présente encore par la reprise sous forme positive d'une idée exprimée d'abord négativement : οὐ... ἀλλὰ (c'est le σχῆμα proprement appelé κατ' ἄρσιν καὶ θέσιν (Spengel, III p. 129).

L'épanalepse peut être considérée comme un pléonasme de construction; elle consiste dans la reprise, au cours de kôla différents, d'une locution déjà exprimée, mais qu'une digression a pu faire oublier. Citons l'ex. qu'en donnent les rhéteurs byzantins (Walz, VIII, p. 444 : note) Ἐπεὶ δὲ φθόνῳ διαβόλου... (digression; puis la phrase reprend) ... ἐπειδὴ μείζονος ἐδεῖτο τοῦ βοηθήματος..... etc... (2, 324. C — 325. A) (1).

C'est là qu'est contenu en germe l'épanaphore, que nous aurons plus d'une fois l'occasion de relever au cours des σχήματα Γοργίεια. C'est la répétition d'un mot au début de plusieurs kôla successifs. Nous citerons l'ex. célèbre du début du discours sur la Théophanie :

Χριστὸς γεννᾶται, δοξάσατε·
Χριστὸς ἐξ οὐράνων, ἀπαντήσατε.

cf. 1, 432. B : τοῦτο est répété 6 fois; l'épanaphore se renouvelle ensuite avec διὰ τοῦτο. 1, 500. A. B. C; 1, 693. B. C; 1,860. B. C; 1, 909. B. C; 2, 181. C; 2, 200. C; 2, 245, B. C. D. (λαὸς ἐμὸς· ἐμὸν γὰρ répété 4 fois — et λαός est repris 5 fois au début des phrases suivantes).

L'inverse de l'épanaphore est l'antistrophe; elle consiste à répéter le même mot à la fin de plusieurs kôla. — Liturgie de S. Grégoire : Κόπασον, Κύριε, ἄνες, Κύριε, ἵλάσθητι, Κύριε.

La figure appelée συμπλοκή est encore plus raffinée, puisqu'elle est la réunion de l'anaphore et de l'antistrophe. Le scoliaste (2) nous en donne un exemple curieux chez Grégoire : ὧν ὡραῖοι μὲν οἱ πόδες, εὐαγγελιζομένων εἰρήνην καὶ ἀγαθά, μεθ'

(1) Certains placent ici l'ἀνάπλασις qui est la répétition pure et simple d'une même expression au sein d'un même kôlon (οὐ πάντος... φιλοσοφεῖν, οὐ πάντος : 2, 13. C) (cf. Walz, *Rhet. Græci*, VIII, p. 462); et la παλιλλογία, qui est la répétition, au début du kôlon suivant d'un mot terminant le kôlon précédent. 2, 336. A : Πάλιν μυστήριον, μυστήριον δὲ....

(2) Walz, VIII, p. 464 (note). Les anaphores sont fréquentes chez Himérius (cf. 71, lignes 13, 14, 46; 73, ligne 1; 78, lignes 29 et 30, etc.).

ὧν ἐληλύθατε· ὡραῖοι δὲ τὰ πρὸς ἡμᾶς, οἷς εἰς καιρὸν ἐληλύθατε (2, 457. A).

Le κλιμακωτὸν σχῆμα introduit un raffinement de plus. C'est la répétition, dans chacun des membres d'une phrase, du dernier mot du kôlon précédent. C'est une παλιλλογία prolongée. Nous la relevons une dizaine de fois chez Grégoire.

Voici un ex. encore imparfait : I, 1200. A :

... τὸ ἐπαινεῖσθαι τὰ καλά. Ζήλου γὰρ ὁ ἔπαινος πρόξενος· ζῆλος δὲ, ἀρετῆς· ἀρετὴ δὲ...

Généralement, le participe sert à reprendre l'idée exprimée antérieurement par le verbe :

1, 580, B. λέγει γε ταῦτα, καὶ εἰπὼν πείθει, καὶ πείσας, ἄγει..·

2, 328, A. ... εὗρε· καὶ εὑρὼν,... ἀνέλαβεν..., καὶ λαβὼν, ἔπανήγαγεν..., καὶ ἀναγαγὼν...

2, 344, A. οὐ γὰρ φόβος, ἐντολῶν κάθαρσις... οὐ δὲ κάθαρσις, ἔλλαμψις· ἔλλαμψις δὲ...

En voici un plus caractérisé : 2, 364, B ... ὅσον ἄν καθαιρώμεθα, φανταζόμενον· καὶ ὅσον ἄν φαντασθῶμεν, ἀγαπώμενον· καὶ ὅσον ἄν ἀγαπήσωμεν...

cf. encore 2, 628, A.

Le polyptote est un autre raffinement de l'anaphore ; c'est une moindre symétrie, car c'est la réitération d'un mot à des cas différents. Mais c'est une de ces asymétries plus prisées que la symétrie même.

2, 469, B. ... τούτους προσάγομεν, τούτοις δεξιούμεθα τοὺς ἡμετέρους φίλους... Τούτων...

1, 396, B. Μυστήριον. ἔχρισέ με, μυστηρίῳ μικρὸν ὑπεχώρησα..· μυστηρίῳ...

cf. encore 1, 728, C; 2, 364, A.

Un autre cas de défaut de symétrie volontaire est le σχῆμα appelé προαπάντησις, qui est une sorte de chiasme. Deux idées ayant été émises dans un kôlon, il s'agit de reprendre

la dernière mentionnée pour la placer en tête du kôlon qui suit : c'est, en d'autres termes, une correspondance entre plusieurs termes géométriquement disposés

I, 1120, A (il s'agit d'Athanase) :

1. Γίνεται γὰρ τοῖς μὲν παίουσιν ἀδάμας,
2. τοῖς δὲ στασιάζουσι μαγνῆτις,
2. ἀρρήτῳ φύσεως βίᾳ τὸν σίδηρον ἕλκουσα,
1. καὶ τὸ στερρότατον ἐν ὕλαις οἰκειουμένη.

Rompre un équilibre qui eût été trop monotone, c'est ce à quoi s'est appliqué Grégoire, avec un effort visible, dans certaines phrases.

Tantôt il remplace l'adjectif qu'on attendrait par une locution, (Ex : 1, 480, A. νύκτωρ καὶ μεθ' ἡμέραν); tantôt il reprend dans le kôlon qui suit un synonyme du mot précédemment employé (1, 485, B fin) ... οὐ πύλας δικαιοσύνης, ἀλλὰ θύρας λοιδορίας. L'exemple le plus saisissant est le suivant : 1, 456, B. ... ἀνοήτων ἢ τολμήρων; et Grégoire reprend ἀσυνέτων μὲν... θράσεων δὲ... Ailleurs, il substitue à l'adjectif θερμός son synonyme διάπυρος (2, 176, D) (1).

La prolepse est un autre genre d'asymétrie : elle anticipe une construction destinée à être rectifiée par la suite : 1, 1229, D. δέδοικα... τοὺς λύκους, μὴ... σπαράξωσι... (2).

L'hyperbate sépare deux mots logiquement liés. Grégoire s'en sert tantôt pour la symétrie, tantôt contre un excès de symétrie.

a) Le rapprochement artificiel et voulu de mêmes radicaux est avec raison considéré comme un hyperbate (3). Les exemples abondent. Citons au hasard : 1, 1241, C. Ἀντιστίλψει

(1) Himérius offre un ex. semblable. Disc. II, p. 49, lignes 20-27. Après l'énumération οὐ πόλις, οὐκ ἔθνος..., reprise exactement par ἀλλ' αἱ μὲν πόλεις... etc. ἤπειρος est changé en γῆ et θάλασσα en θάλαττα.

(2) Himérius, Disc. III, p. 72, ligne 20.

(3) Spengel, II, p. 48.

τὸ κάλλος τῷ κάλλει, τὸ τῆς ψυχῆς τῷ τοῦ σώματος (τὸ κάλλος est logiquement rattaché à τῆς ψυχῆς, et τῷ κάλλει à τοῦ σώματος).

Autre ex. : 1, 1084, D. πονηρὸν πονηρᾶς δόξης καρπὸν δρεπόμενος.

1, 976, B. πρόβατον εἶ τῆς ἐμῆς ποίμνης, τῆς ἱερᾶς ἱερόν.

cf. encore 1, 1188, B; 1,901, A; 816, C; 556, B, etc.

b) L'hyperbate peut, en apparence, produire l'effet contraire et détruire l'équilibre de la phrase : il se présente, dans ce cas, comme un kôlon qui semble surajouté à un membre de phrase complet par lui-même, comme s'il avait été oublié.

1, 397, B. τὸ τιμιώτατον θεῷ κτῆμα καὶ οἰκειότατον.

2, 285, B. ἀπρόσιτον ἑαυτὸν φυλάττων καὶ ἀπερίληπτον.

2, 296, B. τοῦτο γὰρ αὐτὸ καὶ ἀνδράσι νομοθετῶ καὶ γυναιξί.

Sous une apparence d'asymétrie, ces constructions sont au contraire la preuve d'une recherche affectée de la symétrie, dans sa forme plus raffinée : le rythme.

1, 420, C. σπάνιον δὲ ἡ τοῦ ἀγαθοῦ κτῆσις, καὶ πρόσαντες (ici, peut-être y a-t-il une intention de conférer à la phrase une allure pénible, concordant bien avec l'idée exprimée).

On remarque que l'adjectif présente souvent, ainsi séparé de son substantif, une consonance qu'il n'aurait pas eue en lui restant soudé :

1, 397, A. τὸν καινὸν ἐνδύσας ἄνθρωπον — 1, 469, B. οὗτος μὲν καὶ θερμοτέρων ἅπτεται λόγων, καὶ πρὸς αὐτὸν ἀποδυσπετεῖ τὸν θεὸν — 1, 965, B. Εἰ δὲ καὶ τῶν σωματικῶν ἔστιν ἃ λαμβάνοι τις αἰσθητηρίων, etc., etc.

Ailleurs, il peut être amené à produire un effet déterminé, qui intéresse le sens de la phrase, et qui est destiné à attirer l'attention du lecteur ou de l'auditeur sur un mot mis en vedette.

2, 524, A. Δύο μὲν ἐγνωρίζοντο ἡμῖν ὁδοί (rien que deux routes).

1, 396, B. καλὴν ἐπαγόμενος τῆς ἐμῆς δειλίας καὶ ἀσθενείας ἐπίκουρον τὴν ἡμέραν.

1, 564, A. καὶ ἀκατάλυτον ἡμῖν εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον παραμεῖναι τὴν δυναστείαν.

1, 512, C. καὶ σύνεργον λαμβάνω τῶν λογισμῶν τὸν χρόνον (il s'agit de mettre l'attribut en relief).

2, 588, A. ἐζήτουν λαβέσθαι γυμνῆς τῆς περὶ τοῦ Πνεύματος φωνῆς. « Ils cherchaient à surprendre, *dans sa nudité*, ce mot sur l'Esprit... »

Quelquefois, il semble n'être qu'une coquetterie de style :

1, 501, B. μακρὸν ἀναρριπτεῖν καὶ μέγαν ἐπὶ μεγάλοις κέρδεσι κίνδυνον.

2, 468, C. πᾶσάν τις τὴν ἐν ἀνθρώποις εὐπορίαν.

2, 465, A. Τοῦτό μοι τὸ Πνεῦμα προλέγει τὸ ἅγιον (cette scission des deux termes d'une locution toute faite est à rapprocher de la locution analogue d'Himérius (disc. XXIII, p. 93, ligne 53) : πῶς δὲ Ἄρειον ἴδω πάγον ;)

Mais, dans la plupart des cas, cette scission de l'article ou du pronom d'avec le substantif, produite par l'intercalation soit d'un verbe, soit d'un participe, ne peut s'expliquer que par une manie inconsciente. Citons au hasard :

1, 167, C. πρὸς τὴν τοῦ καιροῦ παρατάσσεται δυσκολίαν.

1, 660, B. Τίσι τοῦτο διδάξουσιν ὑποδείγμασιν ;

1, 977, C. τῷ τῆς μεγαλοψυχίας ἑπόμενος ὑποδείγματι (1).

Quand Grégoire n'emploie pas l'hyperbate pour faire ressortir l'importance d'une idée ou d'un mot, il a volontiers recours à un procédé qui consiste à mettre en évidence la

(1) Himérius est aussi un fervent partisan de l'hyperbate : Disc. I, 38, 33; 43, 13; disc. III. 53, 40; 54, 11; disc. XXIII, 92, 32; 95, 16, etc.

Quand une hyperbate nous choque, il y a toute chance pour qu'elle s'explique par la considération de l'hiatus ou du rythme. C'est pourquoi l'étude des clausules, le jour où elle se fera, apportera à cette partie de notre sujet surtout, un complément fort intéressant.

qualité d'un objet, en érigeant l'adjectif en substantif abstrait.

Au lieu de ὦ μελῶν ἀπάλων, Grégoire dira (1, 805, B) ὦ μελῶν ἀπαλότητος ; cf. encore, 1, 652, B : στεφάνων ἄνθος καὶ κάλλος (= une couronne aux belles fleurs) (κοσμήσει αὐτοὺς).

1, 848, A. τετυραννήμεθα γήρᾳ πατρὸς καὶ φίλου... χρηστότητι.

1, 701, B. καθυβρίσουσι πολιὰν ἱερέων, σεμνότητα διακόνων,... ἐπαφήσουσι συῶν μιαρίαν.

2, 489, C. Χαίρετε..., παρθένων σεμνότης, γυναικῶν εὐκοσμία, etc.

2, 596, C. λεόντων θράσος πηδᾶν.

L'hendyadyin a, lui aussi, une intention de mise en relief. Il consiste à mettre grammaticalement sur un même plan deux mots dont l'un doit être logiquement subordonné à l'autre :

2, 440, C. (αἰδοῦμαι) .. τὴν σεμνὴν παρθενίαν καὶ κάθαρσιν (équivaut à κάθαρσιν παρθενίας).

1, 433, B. γέννησις καὶ παρθένος... φάτνη καὶ Βεθλεέμ.

(= γέννησις ἐκ παρθένου,... φατνη ἐν Βεθλεέμ.)

cf. encore 1, 949, C. (κρῖμα καὶ δικαιοσύνην), et 2, 472, A_3.

Dans d'autres cas, le but de l'hendyadyin est plutôt d'alléger la construction : 1, 712, D. ἀφῶμεν θεῷ τοὺς λελυπηκότας, καὶ τῷ ἐκεῖθεν δικαστηρίῳ (abandonnons nos bourreaux à la justice de Dieu).

2, 548, B. μηδὲ συμμετρεῖν τῇ ἀξίᾳ καὶ τῷ θρόνῳ τὴν ἀρετήν.

(= τῇ ἀξίᾳ τοῦ θρόνου).

1, 413, B. ἔρως τοῦ καλοῦ τῆς ἡσυχίας καὶ τῆς ἀναχωρήσεως (l'intention de ne pas charger la construction de trois génitifs successifs est évidente).

Il est un genre d'oxymoron, situé dans les mots, et qui est destiné à attirer l'attention par une rupture de la construction. L'exemple que nous citons est le résultat d'une disposition purement matérielle des mots, et la pensée n'y intervient nullement.

2, 537, A. ὁ μετὰ τὸν διώκτην, διώκτης,
καὶ μετὰ τὸν ἀποστάτην, οὐκ ἀποστάτης... (ici une parenthèse), μᾶλλον δὲ...

Le καί qui précède le second μετά semblait introduire une construction parallèle à la première; par une pirouette de bel esprit, Grégoire, ne visant qu'à l'effet, brise brusquement la construction (1).

Nous voyons poindre ici l'antithèse. Courante est cette figure, chez Grégoire : on pourrait même dire que l'antithèse, prise au sens large du mot, est le moule naturel où il coule presque toutes ses idées. Nous aurons occasion de parler des antithèses de pensées; parlons seulement ici des antithèses verbales. Celles-ci s'obtiennent par le rapprochement de deux mots contradictoires en eux-mêmes, mais qui n'entraînent aucune contradiction dans la pensée.

Il est évident, par exemple, que quand Grégoire, comparant le théâtre et l'Église, place le mot θέατρον en regard de l'expression τὴν τοῖς πολλοῖς ἀθέατον μυσταγωγίαν (2, 268, A), il saisit sophistiquement l'occasion d'une opposition qui n'est que très partiellement justifiée. — Il en est de même pour l'alliance de mots τὸν Ἑωσφόρον ἐσκότισε (2, 269, C; ou encore 2, 321, A), qui, prise absolument, est une forte antithèse, mais qui, d'après le contexte, n'en est pas une, attendu que Ἑωσφόρον (Lucifer) a perdu son sens primitif.

On conçoit l'énorme mine d'antithèses de ce genre que constitue l'alliance du sens propre d'un mot au sens figuré d'un autre mot, son contraire. — Une phrase comme (1, 1017, D) καὶ ἡ λαμπρὰ νὺξ λύουσα τὸ σκότος τῆς ἁμαρτίας (et la bril-

(1) Cette figure a son pendant dans les figures de pensée : quand Grégoire dit, par exemple, en parlant de Basile et de lui : Ἀγὼν δὲ ἀμφοτέροις οὐχ ὅστις αὐτὸς τὸ πρωτεῖον ἔχοι, ἀλλ' ὅπως τῷ ἑτέρῳ τούτου παραχωρήσειεν. — Ἀγὼν introduit l'idée de lutte; mais Grégoire veut parler ici de la rivalité dans la non-rivalité.

lante nuit chassant les ténèbres du péché), ne peut s'expliquer que parce que σκότος est au figuré; et que λαμπρὰ νύξ est la fameuse nuit de Pâques, où l'on conférait le baptême (cf. encore 2, 644, A et C).

Ailleurs, Grégoire nous explique lui-même ce procédé, en ajoutant le mot πνευματικόν qui est synonyme, si l'on veut de « mot pris au figuré », mais qui peut signifier également : « qui vivifie ». 1, 1024, C. ποθῶν τὸ πνευματικὸν ὕδωρ ἐν τοῖς φονικοῖς ὕδασι (désirant les eaux du baptême au milieu des eaux meurtrières de la mer).

Nombreuses sont les expressions de ce genre qui, séparées du contexte, sont un véritable non-sens. 1, 1145, A. ἀκάθαρτος καθαρότης; 1, 396, A. καλὴν τυραννίδα — καλῶς τυραννήσαντες; 1, 1012, B. (γυναῖκες) δι' εὐσχημοσύνην ἀσχήμονες, καὶ δι' αἶσχρος αἰσχρότεραι.

1, 1245, B (en parlant de J.-C.) ἄϋλος ἐν ὕλῃ... ἐν πάθεσιν ἀπάθης.

2, 24, C. Βάλλε μοι τὸ κενὸν, τὸ πλῆρες τῶν ληρημάτων.

2, 544, B : même procédé : πυθμέσι... κενώσει πληρουμένοις.

L'effet repose sur le rapprochement des deux mots, non des deux idées, qui s'excluent par définition, mais peuvent occasionnellement cesser d'être incompatibles.

Voici réunies dans une seule phrase deux antithèses dont la première est dans l'idée, l'autre dans les mots : 1, 1136, A. οἱ τοῦ Λόγου, τοσαύτης ἐσμὲν σιγῆς ἢ ἀλογίας...

Mais l'exemple qui fait le mieux saisir jusqu'à quelles énormités peut mener l'alliance de deux mots contradictoires, c'est, à coup sûr, le suivant :

2, 596. C ... καὶ τὸ καλὸν ἐξ ὕψους δέρος, τὴν ἀσαρκίαν, la belle peau qui lui vient d'en haut, l'absence de chair (cette dernière locution est au figuré).

La paronomase et l'allitération sont le produit le plus carac-

téristique de la tendance qui porte Grégoire vers la symétrie et l'antithèse : elle confère au style un éclat passager par le retour au sein d'un même kôlon des mêmes assonances. Grégoire, comme certains sophistes et tout spécialement Himérius (1), en use et en abuse.

1. L'allitération, sous sa forme la plus simple qui est la paronomase, n'est rien de plus qu'un pléonasme formel. Telles sont les locutions toutes faites : ὅσα καὶ οἷα (2, 565, C); τοσούτων καὶ τοιούτων (1, 925, A), dont on retrouve maintes fois les identiques ou les analogues chez Grégoire.

2. Une paronomasie plus complète consiste dans l'union ou l'opposition de mots ayant même radical : φιλοσοφία καὶ φιλοπονία (2, 528, B); φιλόσοφος... φιλόδοξος (1, 596, B) φιλοσοφία et κενοδοξία (1, 416, A; 1, 1137, A); φιλέορτος et φιλόθεος (2, 345, B).

3. L'union du simple et du composé : πολλὰ... πολλάκις (1, 1233, B); ἀλλὰ πολλὰ πολλάκις (1, 496, C; 1, 1068, C); πολλῶν πολλάκις καὶ πολλοῖς (1, 1113, B), etc... ὀλίγοι καὶ ὀλιγάκις (1, 544, C; 2, 196, C).

4. L'union des différentes flexions ou cas d'un même mot : c'est le genre de paronomase le plus fréquent : Ἀληθῶς υἱὸν τὸν Υἱὸν ὅτι μόνος, καὶ μόνου, καὶ μόνως, καὶ μόνον... (1, 1221, B. Analogue : 2, 128 fin).

Οἱ πάντες τὸν πᾶσι πάντα... πάντας (1, 1093, B. Analogue 2, 604, C).

(1) Himérius, Disc. IV, p. 54, ligne 38, φανέντος... καὶ φήναντος.
Disc. VII, p. 61, ligne 8, η πόλις πάλιν
p. 62 et 63, ρεῦσαν... ρέουσαν.
p. 63, ligne 44, τοῦτο δ' ἄν .. γένοιτο, εἰ γένος μὲν εἴη γενναῖος.
Disc. VIII, p. 64, ligne 23, ᾄσωμεν. . καὶ ἰασώμεθα.
p. 65, ligne 2, ἐν μόσχου προσχήματι.
ligne 21, ἐγνώρισεν, ἐγὼ μὲν οὐκ ἔγνων etc...

... ἐν καιροῖς τρεπτοῖς ἄτρεπτος μένων περὶ ἀτρέπτου πράγματος (2, 421, B).

Γίνεται τοῖς Ἰουδαίοις, ὡς Ἰουδαῖος, ἵνα Ἰουδαίους κερδάνῃ. (2, 284, A).

Parmi les multiples références dont je dispose (environ 60) j'extrais les plus typiques : διψᾷ τὸ διψᾶσθαι (2, 397, B); ἐμβατεύει τοῖς βάθεσι (2, 201, B); ... γενέσθαι θεοῦ ζῶντος καὶ ζῶντες (2, 232, B) ; πάλιν οἱ σωματικοὶ τὰ σωματικά (2, 89, C), et toute la série des expressions forgées sur le modèle κακός κακῶς (2, 28, C; 540, C; 544, B) par l'alliance de l'adjectif et de l'adverbe correspondant : πονηροὶ πονηρῶς, λαμπροὶ λαμπρῶς, etc.

5. Enfin, le nombre incalculable des paronomases formées par l'alliance de la forme passive et de la forme active d'un même verbe. Je cite au hasard : διασωζόμενος καὶ διασώζων (1, 545, C); συναυξηθεὶς καὶ αὐξήσας (1, 533, A); παιζομένους καὶ παίζοντας (1, 605, A), etc., etc.

L'allitération offre encore un degré de plus dans l'artificiel : elle consiste à trouver des mots ou des fractions de mots qui, bien que n'ayant aucune parité de radical et ne se rattachant pas à la même racine, offrent cependant à l'oreille un minimum de consonance.

Il est une forme d'allitération qui équivaut à la persistance de certaines voyelles ou de certaines diphtongues au cours d'un kôlon ou d'une partie de kôlon.

1, 441, C. τῷ γνωστῶς γνωσομένῳ.

2, 337, B. οἱ τῶν σιωπωμένων καὶ σιωπῆς ὄντως ἀξίων ἐπόπται.

1, 509, A. Δεινὴ δὲ ἀπειθείας ἀπειλὴ, καὶ δεινὰ...

Beaucoup plus recherchée est l'allitération portant sur deux ou plusieurs syllabes.

2, 648, C. ἄνετος ἔστω καὶ ἄδετος;

1, 901 (fin). συνεκτικήν τε καὶ συνδεκτικήν;

1, 1133, C. ἀσυνθέτους... καὶ ἀσυνδέτους;

1, 788, C. τὴν μακραίωνα τε καὶ μακαρίαν ;

1, 688, B. ληστεία καὶ ἀπληστίᾳ ;

Τάξεως τε καὶ στάσεως (1, 1088, C; 2, 29, B; 2, 637, C).

1, 1061, A. οὐ πλοῦτος ἔχει τὸν πλέον ἐκεῖ.

2, 600, C. ἔκειτο... ἐγχεῖτο δὲ... (relevé par l'anaphore).

1, 1181, B. ὁ πειράστης πρόσεισι τῷ ἐράστῃ...

2, 617, A. μέχρι τίνος οἰκονομήσεις ; καὶ οἰκοδομῆσαι...

2, 613, B. ὡραῖος ἦν εἰς ὅρασιν.

2, 473, C. ὑγιαίνουσιν... ὑγιάζουσιν.

2, 468, B. τέλεια τοῖς τῆς ἀληθείας δόγμασιν.

2, 408, C. ἀσπὶς πρὸς ἐπῴσματα (je croirais volontiers qu'il y a là harmonie imitative).

2, 225, C. χρίειν... καὶ κρίνειν.

2, 40, B. παράδοξα λέγειν δόξω.

1, 600, C. προσκαίρου καὶ ἀκαριαίας μακαριότητος.

1, 661, C. ἐπίορκον... ὑπέρογκον...

2, 417, A. ὁλοκαυτώματα... θύματα...

Στάσεις appelle aussitôt sous la plume de Grégoire ἐπαναστάσεις (1, 660, B); de même que ἀνοίας appelle ἀπονοίας (1, 829, B).

Certaine phrase se signale par une triple allitération : 2, 336, C : καὶ φῶς γενώμεθα τέλειον, τελείου φωτὸς γεννήματα (φῶς τέλειον et φωτὸς τελείου forment paronomase; γενώμεθα et γεννήματα forment allitération).

Κυπριανός (Cyprien) semble être rapproché, à plusieurs reprises, de Χριστιανός :

1, 1184, A. Κυπριανὸν ἐν Χριστιανοῖς.

1185, B. ἢ Χριστιανοὺς πάντας, ἢ Κυπριανὸν μόνον.

1189, B. (ὄνομα) παρὰ πᾶσι Κυπριανοῦ, καὶ οὐ Χριστιανοῖς μόνον...

Les antithèses sont d'autant plus saillantes qu'elles sont soulignées par l'allitération.

1, 1136, A. οἱ τοῦ Λόγου τοσαύτης... ἀλογίας (1)...

2, 617, A. χθὲς ἦσθα θεατρικὸς, σήμερον... θεωρητικός (chose curieuse, ces deux mots, de sens absolument antithétique ici, sont issus d'un même radical).

2, 57, C. τὰ μὲν φιλεργὰ... τὰ δὲ... ἀργὰ.

2, 57, B. τὰ μὲν ταχύτατα, τὰ δὲ παχύτατα.

1, 668, B. ἀποκρυπτόμενος εὐνοίας πλάσματι τὴν ἐπίνοιαν.

1, 760, B. ἐκ τῆς παροικίας εἰς τὴν κατοικίαν μετασκευαζόμενοι.

2, 441, B. Ἦν οὖν ἀεὶ μεταληπτὸν (perceptible), οὐ μεταληπτικὸν... (ayant part à).

Toutefois, la véritable allitération a toujours le souci d'amener, sans intervalle aucun, les consonances semblables :

2, 152, C. τὴν κακὴν νίκην νενίκηκας (ce jeu puéril mène vite au galimatias).

1, 681. A. σπλάγχνων πληγὴν.

2, 56, B. μελῶν καὶ μερῶν (ces deux mots font redondance et ne sont là que pour l'allitération).

1, 673, A. θάρσος καὶ θράσος (Grégoire avoue son intention : κἂν εἰ τοῖς ὀνόμασι πλησιάζοι, πλεῖστον ἀλλήλων τῇ δυνάμει κεχώρισται, ἀνδρίᾳ τε ἥν φάμεν καὶ ἀνανδρίᾳ.)

2, 609, A. ἐγκάτοις ἐγκαινίζόμενον.

2, 128, C. ὄνομα οἰκονομεῖ.

2, 261, A. ἐκ κρατῆρος ὁ ἄκρατος.

1, 1100, C; 2, 377. B. χρήματα, κτήματα...

2, 468, D. Πνεῦμα τὸ ἅγιον ὑγιῶς.

2, 513, C. πάντων πάθῶν (peut-être ici n'y a-t-il point d'intention).

2, 413, C. μικρὰ τὸν πικρὸν.

(1) Les allitérations, chez Grégoire, sont parfois d'une insistance de mauvais goût. Citons ce passage par curiosité (1, 533, C-536, A) : Καὶ γὰρ οὐ τῷ Λόγῳ μόνον ἡ διὰ λόγου χάρις .. ἀλλὰ... λόγῳ κολάζεσθαι ὑπὲρ τῆς εἰς λόγους παρανομίας· ὧν κοινῶν ὄντων λογικοῖς ἅπασιν... ἀλογώτατα περὶ λόγων διανοηθεὶς, ὁ πάντων... λογιώτατος.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES LIBRARY

2, 501 (fin). ἔλαφοι τῶν λόφων.

2, 621, A. ἔαρ ἀόρατον.

2, 365, A. ἡμερῶσαν τὸν ἔρημον.

2, 652, C. ἔρημος ἡμερωθήσεται.

2, 512, B. ἄλλοις ἀγάλλονται καλλωπίσμασιν.

2, 717, D (Liturgie de S. Grégoire) ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ λιμοῦ καὶ λοιμοῦ (deux mots très souvent alliés chez les sophistes).

Évidemment, tous ces jeux de mots font honneur à la virtuosité de Grégoire; mais, le sens de la phrase n'en souffrirait pas que nous pourrions déjà nous élever contre leur abus. Malheureusement, l'allitération en vient parfois à fausser la vraie pensée de l'auteur, qui préfère endommager l'idée plutôt que de renoncer au plaisir de jongler avec les mots. Il est vrai qu'il s'efforce ensuite de mettre au point les choses et de rectifier par une explication l'entorse faite ainsi à l'expression vraie de la pensée; mais cette reprise ne prouve qu'une chose : c'est que Grégoire lui-même avait conscience de l'obscurité qu'il avait volontairement créée.

Nous ne citerons que deux exemples du disc. 38, qui se suivent à très peu d'intervalle :

2, 316, A. ἑορτάζομεν... ἐπιδημίαν θεοῦ πρὸς ἀνθρώπους, ἵνα πρὸς Θεὸν ἐκδημήσωμεν ἢ ἐπανέλθωμεν (οὕτω γὰρ εἰπεῖν οἰκειότερον).

2, 316, B. ἑορτάζωμεν... μὴ τὰ ἡμέτερα, ἀλλὰ τὰ τοῦ ἡμετέρου, μᾶλλον δε τὰ τοῦ Δεσπότου.

Le μᾶλλον δὲ, comme le ἢ de l'ex. précédent, indique que Grégoire se rectifie lui-même, heureux de constater que sa pensée n'est pas faussée, ni son allitération manquée.

Grégoire affectionne tellement cette figure qu'il la pousse jusqu'à son extrême limite : le jeu de mots. Celui-ci consiste, le plus souvent, à rapprocher deux ou plusieurs mots offrant soit une complète identité de forme, soit une très grande

analogie, alors que leur sens est tout différent, voire même antithétique.

Un rapprochement de mots comme ὑλακὴν... φυλακὴν (1, 1200, B) souligné encore par une antithèse, est peut-être le meilleur exemple du jeu de mots proprement dit. Les suivants peuvent être rangés dans la même catégorie :

1, 737, B. ἄρχεται καὶ εἰς τέλος ἔρχεται (remarquer l'allure antithétique de la phrase).

1, 1105, B. φιλοχρύσους... φιλοχρίστους.

2, 536 (fin). φιλοχρυσότατος... μισοχριστότατος.

2, 644, B. ὁ ἀμνὸς σφαγιάζεται, καὶ σφραγίζονται τῷ τιμίῳ αἵματι πρᾶξις καὶ λόγος.

L'adjonction d'un préfixe, modifiant le sens d'un radical, prête beaucoup au jeu de mots :

1, 1029, B. antithèse entre τύχης et εὐτυχίας.

2, 489, B. Χαίροις, Ἀναστασία μοι, τῆς εὐσεβείας ἐπώνυμε. Σὺ γὰρ τὸν λόγον ἡμῖν ἐξανέστησας.

2, 656, C. ὡς εὐγνώμων, τὸν Θεὸν γνώρισον.

2, 557, C. τῷ βαπτίσματι τελεσθεὶς (initié) ἢ συντελεσθεὶς (perdu).

2, 288, B. οἱ τὸν νόμον ἀναγινώσκοντες, τὸν νόμον οὐ γινώσκουσι.

1, 884, C. καὶ τοῖς μὲν ἕψεται, τῶν δὲ ὑπερόψεται (compliqué de polyptote).

2, 316, B. μὴ τὰ τῆς πλάσεως, ἀλλὰ τὰ τῆς ἀναπλάσεως.

Certains mots enfin, de formation absolument semblable, sont pris dans deux sens différents : 2, 76, A. παισὶν Ἑλλήνων ἐπαίχθησαν, καὶ παιζέσθωσαν (παισὶν Ἑλλήνων équivaut à Ἕλλησι).

2, 345 (fin). Ἐλλείψεις ἐλλείψωμεν : envoyons promener tout ce qui peut tronquer (la divinité).

Voici une phrase que Grégoire semble affectionner; on la retrouve deux fois dans ses discours (2, 324, C; 2, 632, C) :

Θεωρία γὰρ ἦν τὸ φυτὸν, ὡς ἡ ἐμὴ θεωρία, ce qui signifie : l'arbre était la contemplation, si j'en crois ma propre expérience de contemplatif;

2, 413. C (καλὸν). τὴν κεφαλὴν (= tête) καθαιρουμένους, ὡς καθαίρεται κεφαλὴ (= partie principale)... κρατεῖν τὴν Χριστοῦ κεφαλήν.

2, 640, C. τῶν θυσιῶν ὁ λόγος, ὡς ὁ ἐμὸς λόγος : c'est la raison des sacrifices, du moins à mon avis.

Les noms propres de personnes sont généralement tirés de noms communs, mais ont perdu toute signification spéciale. Grégoire fait revivre, par l'explication qu'il en donne, le sens originel de ces noms, ce qui l'amène à une manière de jeu de mots. Il appellera, p. ex., Athanase τὸν τῆς ἀθανασίας ἐραστήν (2, 244, A); en parlant d'Arius, il fera allusion au surnom de folie qui lui fut autrefois appliqué (2, 537, A; cf. la note Migne). Ailleurs, faisant preuve d'une subtilité telle qu'elle aurait pu nous échapper, il substitue au mot ἄλουργις, qu'il a partout employé, son synonyme πόρφυρις, parce que, quelques lignes plus haut, il a nommé Porphyrius (1, 717, B). Sans doute, ce ne sont pas là, à proprement parler, des jeux de mots, puisque le rapprochement n'est pas matériellement fait; si l'on réfléchit cependant qu'il est impossible, à un esprit quelque peu exercé, de ne pas y suppléer par lui-même, il faut convenir que ce jeu de mots en puissance en est peut-être la forme la plus raffinée.

Il est enfin un mot avec lequel Grégoire s'est tout particulièrement plu à jongler : c'est le mot λόγος, qui réunissait alors deux ou trois significations différentes : au sens primitif de « discours » il joignait en effet le sens logique de « raison » et le sens philosophico-religieux de « Verbe ». On comprend que l'esprit de Grégoire, toujours à l'affût d'un jeu de mots, se soit accommodé, un peu trop

complaisamment peut-être, de ces divergences de signification :

1. — Alliance de λόγος (discours) et de Λόγος (Verbe).

2, 496, A. περὶ τὸν Λόγον ὁ λόγος; 2, 336, C. ἐπειδὰν εὐοδώσῃ τὸν λόγον ὁ Λόγος;

2, 429, A. τῷ δὲ θεραπευτῇ τοῦ Λόγου λόγος; 1, 1032, C. τὸν ἐν λόγοις μετὰ τὸν Λόγον.

1, 1193, A λόγος, τὸ πάντων οἰκειότατον τοῖς Λόγου θεραπευταῖς· εἰ δὲ καὶ τῶν σῶν ἄθλων καὶ λόγων (= doctrine) ἄξιον τοῦ Λόγου τὸ δῶρον.

2, 17, C. Soyons modérés dans nos paroles (καὶ λόγου) puisque, parmi tant d'attributs et de noms que possède la Divinité, Λόγος en est un.

2. — Alliance de λόγος ou de λόγισμος (raison ou raisonnement), ou de leurs contraires, soit à Λόγος (=Verbe) soit à λόγος (= discours).

2, 205, A. Πῶς λόγος (disc.)... γεννᾷ λόγον (raison);

1, 537, A. ἀλογίαν... λόγους ; 1, 533, B. Λόγον... ἀλόγου ;

2, 313, C. τοῦ Λόγου λόγος ἀνώτερος; 2, 473, B. εὐλόγους εἶναι περὶ τὸν Λόγον.

1, 636, B. λόγῳ τὴν ὑπὲρ λόγων χάριν ἀποδιδόναι τοῖς λόγοις.

2, 40, B. Τί γὰρ λόγῳ πρὸ τῶν λογικῶν; 2, 465, A. καὶ λογισμῷ γινώσκειν, ὡς Λόγου σύντροφος (ἐμοῦ).

Le jeu de mots dégénère parfois en sottise, comme dans cette phrase 2, 405, C. Τί γὰρ τοῦ Λόγου μεγαλοφωνότερον; ou encore 2, 408, B. Εἰ... ἦσθα... ἄλαλος, ὁ Λόγος ἐνηχησάτω σοι.

Ces figures, toutes destinées à donner du relief au style, traduisent donc, quel que soit le degré de leur raffinement — et depuis le simple pléonasme jusqu'au jeu de mots le plus recherché — la tendance maîtresse qui entraîne Grégoire à la préoccupation du détail. Nous avons constaté le rôle énorme

qu'y joue la symétrie. Nous allons aborder maintenant l'étude des figures qui, sans marquer dans la voie du parallélisme le point le plus raffiné, dénotent cependant plus franchement encore ce besoin inné de symétrie. C'est l'examen détaillé des Γοργίεια σχήματα.

CHAPITRE VI

La recherche du Parallélisme.
Les Γοργίεια σχήματα.

Les anciens traités de rhétorique font toujours, parmi les σχήματα τῆς λέξεως une part prépondérante aux γοργίεια σχήματα. Ceux-ci sont à la base de tout l'enseignement technique des rhéteurs : ils sont, avec le rythme, le triomphe le plus complet de la symétrie, et, à ce titre, révèlent une des orientations les plus marquées de l'esprit grec qui se laisse attirer par tout ce qui offre une harmonie, que cette harmonie frappe l'œil ou l'oreille.

Grégoire, à cet égard, est Grec entre les Grecs, car nul orateur peut-être n'a accompagné ses discours d'un rythme aussi perpétuellement musical. Norden (1) a été surtout frappé par ce caractère de cadence et d'harmonie cachées, dont s'accompagnent les magiques périodes du grand saint. « C'est la signature de son style », dit-il. Dans une page courte, mais substantielle, où il passe en revue, s'appuyant sur les exemples des rhéteurs byzantins, les figures (antitheta, isokôla, homoioteleuta) et les éléments de la période chez Grégoire, il affirme que, nulle part ailleurs, cette symétrie dans les périodes ne se retrouve aussi systématique et néanmoins aussi intelligente.

Son jugement, qui est déjà celui des scoliastes de Grégoire, sera le nôtre. Dans aucun autre domaine, l'influence des

(1) Norden, *die Antike Kunstprosa*, p. 565 et suiv.

rhéteurs n'a été plus affirmée, et c'est à coup sûr la marque la plus vivante qu'ait laissé, chez Grégoire, l'enseignement de son maître Himérius (1).

L'étude de la période, chez le sophiste athénien, est décisive à cet égard : les parisa et les antithéta constituent presque exclusivement la trame de sa construction. Les rapprochements que nous ferons, au cours de ce chapitre, entre Himérius et Grégoire, ne manqueront pas d'indiquer l'influence directe que le premier semble avoir exercée sur le second.

Il est un élément qui peut concourir à amplifier la phrase et à « étoffer », pour ainsi dire, le style, parfois même à assurer l'équilibre de la période, c'est l'emploi de la parenthèse (2). Grégoire en use et en abuse. Himérius est le seul qui, là encore, offre avec notre auteur une similitude réelle. Libanius les emploie fort rarement. Le purisme attique dont il se réclame, s'en accommode assez peu. Il faut reconnaître, en effet, que la parenthèse présente bien des inconvénients. Si elle élargit la période, elle lui enlève aussi parfois cette unité qui assure l'union intime des pensées; elle trouble bien souvent leur vue synoptique, et ne peut être excusée que par une intention artistique. Cette intercalation, si elle est arbitraire, confère à la phrase une apparence de négligé, en brisant la liaison logique des idées; si elle est l'expression d'une vue esthétique, elle peut se justifier par des raisons d'harmonie générale ou par un retard voulu de la pensée.

Chez Himérius comme chez Grégoire, à vrai dire, elle est

(1) Nous devons remarquer ici que Grégoire, ce maître dans l'art de la symétrie, était le même qui écrivait à Nicobule, à propos de la technique de la lettre : Ἀντίθετα καὶ πάρισα καὶ ἰσόκωλα σοφισταῖς ἀπορριψόμεθα. Et il ajoute : εἰ δέ που καὶ παραλάβοιμεν, ὡς παίζοντες μᾶλλον τοῦτο ποιήσομεν ἢ σπουδάζοντες.

(2) La parenthèse ne fait pas, à proprement parler, partie des Γοργ. σχημ.; mais comme elle sert quelquefois à équilibrer la période, certains théoriciens, sous le nom de παρεμβολή (Spengel, Rh. G., III, p. 27, 43, 81), la rangent à côté de l'hyperbate et du parison, la considérant comme un véritable σχῆμα.

plutôt envisagée comme un moyen commode de rendre ses idées ou ses sentiments sans prendre la peine de les faire rentrer dans le tout organique qu'est la période. Il est des cas cependant où elle contribue à l'harmonie générale. C'est ainsi qu'elle peut offrir soit avec le kôlon qui précède soit avec celui qui suit une parité telle que ces deux kôla réunis forment un isokôlon.

Himér. disc. IV, p. 54 fin ... παράγειν εἰς μέσον Ἕλλησι
(μέλλουσι δὲ οἱ λόγοι ὥσπερ θείῳ τινὶ πεισθέντες νεύματι Μουσῶν
[σταδίοις ἐναποδύεσθαι)
ὥσπερ τι μέλος προνόμιον πρὸ τῆς ἀγωνίας αὐτῆς Ἀττικὸν ὑμῖν
[ἀποτείνω διήγημα.

(Avec les élisions imposées par la diction, la parenthèse et le kôlon qui suit sont de 29 syllabes).

Himér. disc. IV, p. 55 (ligne 28) :
οἱ μὲν εἰς τὸ πρόσωπον παίζοντες, ὡς σιμός τε εἴη καὶ τὴν ὄψιν οὐκ
[εὔχαρις
(ἀγνοοῦντες οἱ δείλαιοι, ὅτι καλὸς εἶναι τἄνδοθεν τοῖς θεοῖς Σωκρά-
[της ηὔχετο.)
(bien que l'isokôlon ne soit pas parfait, il y a, on le sent, une certaine recherche de symétrie).

Grégoire se prête exactement aux mêmes remarques dans certaines de ses parenthèses.

1, 424, A. οὐ γὰρ
μὴ κακὸν εἶναι δεῖ μόνον τὸν τοῦτο πεπιστευμένον,
(τοῦτο μὲν γὰρ καὶ τῶν ὑπὸ χεῖρα τοῖς πολλοῖς αἴσχιστον).
(16 syllabes chacun).

1, 577, C. (ὡς ὤφελόν γε καὶ τὴν εἰς ἅδου φέρουσαν, πρὶν εἰς
[τοιαῦτα κακὰ προελθεῖν)
συμπαρόντος αὐτῷ καὶ τοῦ πολλῶν ἀδύτων ἀξίου,
[τοῦ σοφοῦ τὰ τοιαῦτα.... (23 syllabes).

1, 616. B. (ὦ πῶς ἐνέγκω σου, Χριστὲ, τὴν τότε μακροθυμίαν !)
οἱ μὲν καὶ ἰδίοις ὀδοῦσι κακῶς ἑστιαθῆναι,...
(15 syllabes).

2, 520, A. Ὁ δὲ ἥσθη τε αὐτίκα τῷ γενομένῳ
(καὶ γὰρ ἦν ἀρχίνους, εἰ καί τις ἄλλος) (11 syllabes).

La parenthèse, surtout si elle est courte, sert parfois à équilibrer les kôla qui la précèdent et qui la suivent, en dissimulant leur isosyllabisme. — Hermogène (1) indique que c'était un précepte de rhétorique : « L'orateur, dit-il, doit parfois atténuer la forme des παρισώσεις, en les coupant en deux à l'aide d'une parenthèse. »

2, 572, C. Exemple encore imparfait : Ἀλλὰ σκοπῶμεν
ὡς μεγάλην καὶ θαυμασίαν
(καὶ τί γάρ ;)
(ἢ) τῆς ἐκείνου ψυχῆς ἀξίαν.

1, 489, B. Ex. plus décisif :

Ἤδη δὲ προήλθομεν καὶ μέχρι τῆς σκηνῆς
(ὁ μικροῦ καὶ δακρύω λέγων)
καὶ μετὰ τῶν ἀσελγεστάτων γελώμεθα. (13 syll. avant — 13 après).

Bien plus souvent, — on peut même dire couramment, — les isokôla se succèdent immédiatement, et leur rapprochement met d'autant plus en évidence leur parité.

2, 313, B. Νόμοι φύσεως καταλύονται.
Πληρωθῆναι δεῖ τὸν ἄνω κόσμον.

-2, 325, C (avec tendance à l'homoioteleuton).

ἵνα καὶ τὴν εἰκόνα σώσῃ
καὶ τὴν σάρκα ἀθανατίσῃ.

(1) Περὶ Ἰδεῶν, p. 281.

2, 325, C (anaphore et homoioteleuton).

τοῦτο τοῦ προτέρου θεοειδέστερον ·
τοῦτο τοῖς νοῦν ἔχουσιν ὑψηλότερον.
τινὰ μὲν ἀνθρώπων κινήματα
τινὰ δὲ πιθήκων ὁρμήματα (cité par les Scoliastes. Walz. VIII, p. 484).

2, 324, B. οὔτε φυτευθὲν ἀπ' ἀρχῆς κακῶς
οὔτε ἀπαγορευθὲν ῥθονερῶς.

Le parallélisme peut être poussé plus loin : il donne alors le parison. Ce dernier peut être un isokôlon, mais son principal caractère est d'organiser deux kôla successifs sur un même type, en sorte qu'au sein même de ces kôla, les éléments se correspondent.

Voici un exemple où le parison, quoique simple, est cependant indiqué :

1, 921, B. Προηγωνίσατο πατὴρ,
ἐπαγωνιοῦνται παῖδες.

1, 1152, B. φύσει μὲν γὰρ πρόχειρον ἡ κακία
καὶ πολὺς ἐπὶ τὸ χεῖρον ὁ δρόμος.

1, 925, A. Ἡδονὴ καὶ θαῦμα τοῖς ὁμοφύλοις
φόβος καὶ κατάπληξις τοῖς διώκουσιν.

1, 977, A. Μῖξον τῷ φόβῳ τὴν ἐπιείκειαν ·
κέρασον τῇ ἀπειλῇ τὴν ἐλπίδα.

Voici un ex. où la correspondance des termes est parfaite :

1, 1189, B. Τοιαύτη μὲν ἡ τοῦ ἀνδρὸς πολίτεια,
τοιοῦτος δὲ ὁ τῆς ἀθλήσεως τρόπος.

2, 188, C (noter le polysyndeton)

Καὶ ὁ μανθάνων, ἐν εὐπειθείᾳ,
καὶ ὁ χορηγῶν, ἐν ἱλαρότητι,
καὶ ὁ ὑπουργῶν, ἐν προθυμίᾳ.

2, 464, B (ex. relevé par l'anaphore et l'asyndète]

ὁ ποιῶν
ἐκ μὲν νυκτὸς ἡμέραν
ἐκ δὲ χειμῶνος ἔαρ
ἐκ δὲ ζάλης γαλήνην
ἐκ δὲ αὐχμῶν ἐπομβρίαν...

L'énumération est pour Grégoire l'occasion toute trouvée de mettre en jeu sa virtuosité : dans l'exemple qui suit, l'énumération se développe normalement, sans raffinement de construction :

1, 1184, C. Ταῦτα, ὁ τῶν σημείων καὶ τῶν τεράτων θεὸς·
Ταῦτα, ὁ τὸν Ἰωσὴρ ἀγαγὼν εἰς Αἴγυπτον ὤνιο νδιὰ [ἀδελφῶν ἐπηρείας,
καὶ ἐν γυναικὶ δοκιμάσας,
καὶ ἐν σιτοδοσίᾳ δοξάσας,
καὶ ἐν ἐνυπνίοις σοφίσας·
ἵν' ἐπὶ ξένης πιστευθῇ
καὶ ὑπὸ Φαραὼ τιμηθῇ
καὶ πατὴρ γένηται πολλῶν μυριάδων
δι' ἃς Αἴγυπτος βασανίζεται,
θάλασσα τέμνεται.
ἄρτος ὕεται,
ἥλιος ἵσταται
γῆ τῆς ἐπαγγελίας κληροδοτεῖται.

Le plus souvent, suivant en cela l'exemple d'Himérius, Grégoire ordonne savamment les différents termes qui composent l'énumération : nous voyons apparaître la forme la plus rudimentaire du chiasme, et d'autres fantaisies destinées, tout en sauvegardant la symétrie, à voiler ce que son prolongement aurait de monotone et d'alourdissant.

La forme parataxique est vite à charge; le chiasme a l'avantage de distraire l'esprit, au cours d'une énumération,

en lui faisant faire une pause. Il jette ainsi une certaine variété sur le tout, et proscrit, dans une certaine mesure, ce que la reprise des même tours a d'inévitablement fastidieux. Son maniement exige un doigté supérieur, car il faut prendre garde de tomber dans l'un des deux excès contraires : bouleverser toute symétrie, sous prétexte d'en corriger la monotonie; et rendre lui-même fastidieux un procédé destiné à sauvegarder la variété.

Le problème, on le voit, est ardu; mais les rhéteurs mettaient d'autant plus d'entrain à le résoudre que leur virtuosité devait s'exercer davantage. L'énumération est proprement le triomphe d'Himérius au cours de ses διηγήματα : il jongle avec les kôla avec une hardiesse et une souplesse que Grégoire lui-même pourra égaler, mais sans les dépasser.

Voici une courte énumération où Grégoire a apporté tous ses soins :

1, 437, A. Οὐ γὰρ τῶν αὐτῶν οὔτε λόγων οὔτε ὁρμῶν,
οὔτε τὸ θῆλυ τῷ ἄρρενι,
οὔτε γήρᾳ νεότης,
οὔτε πενίᾳ πλοῦτος,
οὔτε εὐθυμῶν ἀθυμοῦντι
οὔτε ὁ κάμνων τῷ ὑγιαίνοντι,...

(dans la suite, l'auteur, jugeant qu'il faut rompre encore la monotonie, emploie des participes).

Qu'on se reporte au passage 1, 1093, A. B; le dessin représenté par Αἱ παρθένοι τὸν νυμφαγωγόν est gardé 8 fois de suite. Puis, au moyen d'un chiasme (τὴν βακτηρίαν ἡ πολιά), le schème inverse est obtenu. Grégoire le garde deux fois pour revenir de nouveau à la première construction. L'énumération continuant, il reprend sa phrase autrement encore : Δοκοῦσί μοι... Le même dessin est reproduit à trois

reprises et se termine sur un trait fort sophistique (1).

Citons une autre énumération dont chaque élément se décompose en un verbe (A) et un complément direct (B). 2, 177, B. Nous obtenons :

A. B. — διέσπασε μέλη,
A. B. — διέστησεν ἀδελφούς,
B. A. — πόλεις ἐτάραξε,
B. A. — δήμους ἐξέμηνεν,
A. B. — ὥπλισεν ἔθνη,
B. A. — βασιλεῖς ἐπανέστησεν.

Il est à peine besoin de noter le rythme et le dessin géométrique de cette énumération, qui est encore soulignée par l'asyndète.

Himérius allie volontiers, au cours d'une période, ses mots deux à deux, établissant entre deux mots un lien très artificiel qui ne se justifie que par des raisons d'euphonie (cf. p. ex. Disc. I, p. 39, ligne 45 et suiv.).

Grégoire a très souvent recours à cette méthode qui, tout en conservant l'énumération, la fragmente moins (2). Cette liaison ne repose généralement que sur une consonance identique de deux mots accouplés sans aucune autre raison logique :

1, 1133, C. (εἰρηνεύειν) ...

καὶ τοὺς τυραννίδι συντεταγμένους,
ἢ κλοπῆς κοινωνοὺς,
ἢ στάσεως συνωμότας,
ἢ μοιχείας συλλήπτορας,
ἔτι δὲ χορῶν συστήματα
καὶ στρατῶν τάγματα,
καὶ νηῶν πληρώματα.

(1) Cf. 2, 604, B (fin). Grégoire reproduit tout le passage dans l'oraison funèbre de Basile. Cela seul indique que la page avait été particulièrement soignée.
(2) Cf. tout le disc. 38, spécialement p. 324, A.

Remarquer aussi le dessin parfaitement géométrique de cette période énumérative :

2, 325, A. ... λόγῳ, νόμῳ
προφήταις, εὐεργεσίαις,
ἀπειλαῖς, πληγαῖς,
ὕδασιν,
ἐμπρησμοῖς, πολέμοις,
νίκαις, ἥτταις
σημείοις ἐξ οὐρανοῦ, σημείοις ἐξ ἀέρος... etc.

L'accouplement de mots ayant même désinence est tout à coup rompu par l'introduction d'une finale (ὕδασιν) isolée, différente des autres, qui, telle la parenthèse, dans certains cas de parisôsis ou d'isokôlie, assure le triomphe de l'équilibre parfait. — Ces constructions, aussi exceptionnelles qu'elles paraissent, ne sont pas isolées chez Grégoire. Le début de la page 541 (tome 2) nous offre un essai du même genre.

Les discours de Grégoire, toutefois, ne sont pas exclusivement composés de διηγήματα à forme énumérative, comme la plupart de ceux d'Himérius. Aussi la symétrie a plus de peine à s'y imposer. L'auteur doit arriver à accoupler ses idées coûte que coûte et à les couler dans le même moule. Parfois ce travail n'offre pas de grosses difficultés; mais, dans d'autres cas, la logique risque d'être faussée par l'établissement sur le même plan de deux idées qui devraient être subordonnées.

Le plus souvent Grégoire, cet incomparable artiste de la période, trouve le moyen de construire les phrases les plus correctes, syntaxiquement parlant, tout en sauvegardant le parallélisme.

Prenons notre exemple dans le premier discours (1, 396, A). Notez la logique du développement :

δῶμεν συγγνώμην ἀλλήλοις,
ἐγώ τε ὁ τυραννηθεὶς τὴν καλὴν τυραννίδα,
(τοῦτο γὰρ νῦν προστίθημι)
καὶ ὑμεῖς οἱ καλῶς τυραννήσαντες...
ἀγαθὸν γὰρ καὶ ὑποχωρῆσαι Θεῷ τι μικρὸν
ὡς Μωϋσῆς ἐκεῖνος τὸ παλαιὸν, καὶ Ἱερεμίας
καὶ προσδραμεῖν ἑτοίμως καλοῦντι [ὕστερον,
ὡς Ἀαρών τε καὶ Ἡσαΐας
μόνον εὐσεβῶς ἀμφότερα,
τὸ μὲν διὰ τὴν οἰκεῖαν ἀσθένειαν,
τὸ δὲ διὰ τὴν τοῦ καλοῦντος δύναμιν·

Remarquer, dans cette période, que c'est le mot ἀλλήλοις qui occasionne tout le développement. Il fournit, en effet, à Grégoire le prétexte de se mettre en parallèle avec ses auditeurs. De plus, un autre procédé, constant chez notre auteur et sur lequel nous aurons l'occasion de revenir, est de tirer ses développements les uns des autres sans les rattacher à un chef commun. Le ἀγαθὸν γὰρ entraîne à sa suite une réflexion antithétique, accentuée par une double σύγκρισις.

Voici un autre exemple de période minutieusement équilibrée, dont les μέν et les δέ accusent la cadence, de concert avec l'homoioteleuton. C'est le début du disc. 34 (2, 241, A).

Τοὺς ἀπ' Αἰγύπτου προσφθέγξομαι,
δίκαιον γάρ· ἐπειδὴ καὶ προθύμως συνεληλύθασι,
τῷ ζήλῳ τὸν φθόνον νικήσαντες,
Αἰγύπτου ταύτης, ἣν | πλουτίζει μὲν | ποταμὸς ἐκ γῆς ὕων, καὶ [πελαγίζων ὥρια·
(ἵνα καὶ αὐτὸς μικρόν τι μιμήσωμαι τοὺς περὶ ταῦτα κομψούς)·
| πλουτίζει δὲ | Χριστὸς ὁ ἐμός,
πρότερον μὲν | εἰς Αἴγυπτον | φυγαδευόμενος, |
νυνὶ δὲ | ἀπ' Αἰγύπτου | χορηγούμενος· |
τότε μὲν | , ἐκ τῆς Ἡρώδου | παιδοφονίας,

νῦν δὲ | , ἐκ τῆς τῶν πατέρων | φιλοτεκνίας·
Χριστὸς, ἡ καινὴ τροφὴ....
ἡ μείζων σιτοδοσία...
ὁ ἄρτος...

On saisit le mécanisme de cette période, malgré sa longueur excessive. Ici encore, Grégoire a trouvé un point de comparaison assez artificiel entre le Christ et le Nil, qui, tous deux, enrichirent et enrichissent l'Égypte; et c'est le déroulement parallèle des deux termes de cette comparaison qui engendre l'équilibre savant que nous constatons. Cet équilibre n'est pas simple; la correspondance des kôla n'est pas immédiate, mais alternative. Grégoire aime beaucoup ce dessin qu'il a reproduit ailleurs :

2, 320, B. οὔτε ὑπὲρ ταῦτα τῆς θεότητος χεομένης,
ἵνα μὴ δῆμον θεῶν εἰσαγάγωμεν·
οὔτε ἐντὸς τούτων ὀργιζομένης,
ἵνα μὴ πενίαν θεότητος κατακριθῶμεν,
ἢ διὰ τὴν μοναρχίαν Ἰουδαίζοντες,
ἢ διὰ τὴν ἀφθονίαν Ἑλληνίζοντες.

Il convient de remarquer combien le parison donne de clarté à la phrase. Ici l'antithéton achève de justifier son emploi.

Plus loin, ce parallélisme est encore plus accentué :

2, 325, C. Καὶ ὁ πλουτίζων, πτωχεύει·
πτωχεύει γὰρ τὴν ἐμὴν σάρκα,
ἵν' ἐγὼ πλουτήσω τὴν αὐτοῦ [θεότητα.
Καὶ ὁ πλήρης, κενοῦται·
κενοῦται γὰρ τῆς ἑαυτοῦ δόξης ἐπὶ [μικρὸν,
ἵν' ἐγὼ τῆς ἐκείνου μεταλάβω [πληρώσεως.

La symétrie est mise en relief par la παλιλλογία de πτωχεύει

et de κενοῦται, et par l'antithèse qui forme jeu de mots entre πλουτίζων et πτωχεύει, d'une part, πλήρης et κενοῦται, de l'autre.

Après avoir examiné la poursuite du parallélisme dans les longues périodes, il faut nous attacher à en surprendre les multiples raffinements dans les phrases plus courtes :

Le parison filé à travers plusieurs kôla est d'un parallélisme soutenu :

2, 616, B. Αἱ ὑπὸ ζυγὸν, δότε τι καὶ Θεῷ · προσείληφθε γάρ ·
Αἱ παρθένοι, τὸ πᾶν Θεῷ · λέλυσθε γάρ.

2, 232, B. Ἂν φιλήματι προδοθῇ, ἐλέγχει μὲν, οὐ πλήττει δέ.
Ἂν ἄφνω συλληφθῇ, ὀνειδίζει μὲν, ἕπεται δέ.

2, 329, A. Souligné par l'antithéton :

Ὑπὸ μὲν τῶν, ὡς Θεὸς, τιμᾶται καὶ συναλείφεται ·
ὑπὸ δὲ τῶν, ὡς σὰρξ, ἀτιμάζεται καὶ χωρίζεται.

Le parison peut être compliqué de polyptote, comme dans l'ex. 1, 1101, C.

τοῦτο τῶν τραυμάτων τὸ φάρμακον ·
οὗτος τῆς ἀγωνίας ὁ στέφανος ·
αὕτη τῆς ὑπομονῆς ἡ ἀντίδοσις.

Parison souligné par l'antistrophe : 2, 409, A.

Ἀναίσχυντόν ἐστι,
φιλόνεικόν ἐστι,
προσβάλλει πάλιν,
πειρᾶται πάλιν.

1, 509, B. τῶν μὲν πάσαις ἐπιπηδώντων δειλότερος,
τῶν δὲ φευγόντων πάσας θαρσαλεώτερος.

(ici l'anaphore et l'homoioteleuton sont renforcés d'un chiasme).

1, 965, B. εἴτε τὰ σωματικὰ, καὶ τοῦ σωματικῶς ὁρωμένου,
εἴτε τὰ πνευματικὰ, καὶ τοῦ νοουμένου πνευματικῶς.

(outre l'anaphore, et l'antitheton, chiasme final).

1, 1085, B. ... ἢ λαοῦ προκαθεσθέντας,
ἢ διὰ λόγου φανερωθέντας,
ἢ διὰ σημείων γνωρισθέντας, } chiasme.
ἢ τελειωθέντας δι' αἵματος, ...}

Quand Grégoire ne dispose pas de deux idées susceptibles d'être accouplées, il lui arrive de reprendre, sous forme de pléonasme, l'idée première, ou de reprendre dans le second kôlon la plupart des termes du premier. Ainsi est forgé un parison artificiel.

1, 885, B. Δὸς μερίδα καὶ τῇ ψυχῇ, μὴ τῇ σαρκὶ μόνον·
δὸς μερίδα καὶ τῷ Θεῷ, μὴ τῷ κόσμῳ μόνον.

(la reprise de δὸς μερίδα n'est pas nécessaire).

2, 101, A. ἐρωτᾷ ποῦ τέθειται Λάζαρος, ἄνθρωπος γὰρ ἦν·
ἀλλ' ἐγείρει Λάζαρον , Θεὸς γὰρ ἦν (1).

(la répétition de Λάζαρος n'est que pour la symétrie).

Encore un exemple de mot artificiellement surajouté :

1, 1076. B. Πάθος περὶ τὴν γέννησιν ;
πάθος καὶ περὶ τὴν κτίσιν (la symétrie est obtenue par l'adjonction de καὶ).

Voici un autre cas, très artificiel, où, par amour de la symétrie, Grégoire se hasarde à des subtilités :

2, 100, A (en parlant du Christ).
Ἐγεννήθη μὲν, ἀλλὰ καὶ ἐγεγέννητο·
ἐκ γυναικὸς μὲν, ἀλλὰ καὶ παρθένου.
Τοῦτο ἀνθρώπινον, ἐκεῖνο θεῖον.
Ἀπάτωρ ἐντεῦθεν, ἀλλὰ καὶ ἀμήτωρ ἐκεῖθεν.

2, 465, C. Μεῖζον τὸ μέτρον τῆς φιλανθρωπίας,
ὑπὲρ τὸ μέτρον τῆς παιδαγωγίας.

(1) Himérius, Disc. II, p. 50, ligne 3 Ὁ μὲν τὴν γῆν μετεσκεύαζεν·
οἱ δὲ τῆς γῆς μετανίσταντο.
Disc. II, p. 51, ligne 1 Ἔχει μὲν γὰρ ἡ Ἀττικὴ κατὰ Λακεδαιμονίων τρόπαιον·
Ἔχει δὲ καὶ Σφακτηρία κατὰ τῆς Σπάρτης νίκης γνωρίσ-
[ματα.

τὸ eût suffi dans le second κῶλον. La répétition de μέτρον n'était pas nécessaire. C'est que le retour d'un même mot dans deux membres parallèles achève le comble du raffinement, surtout si le chiasme vient corriger ce qu'une telle construction présente d'insistance un peu lourde.

1, 789, A. οὔτε τὸ παρ' ἀξίαν ἐπαινῶν,
καὶ τὸ κατ' ἀξίαν ἀπαιτῶν (remarquer l'essai d'allitération finale).

Avec chiasme : 1, 704, A. Σιγάτω σὸς κῆρυξ τὰ ἄτιμα·
ῥθεγγέσθω κῆρυξ ἐμὸς τὰ ἔνθεα.

Nous plaçons ici certains cas de parallélisme moins saillant, mais dont la discrétion même indique le soin tout particulier. Grégoire affecte d'éparpiller les différents membres d'une parisôsis au milieu d'autres kôla quelconques :

1, 704, B. Παῦσόν σου τὰς γοητικὰς καὶ μαντικὰς βίβλους...
(ici la symétrie n'est pas poursuivie; puis elle reprend)
Ἐπίσχες σου τὰς αἰσχρὰς καὶ σκότους γεμούσας νύκτας...
(symétrie interrompue).
Φρᾶξον τὰ ἄδυτά σου καὶ τὰς εἰς ᾅδου ῥερούσας ὁδούς· ...

Ces trois kôla, rapprochés les uns des autres, offrent un dessin évidemment identique.

Chose curieuse, mais cependant compréhensible, les raffinements dans la symétrie sont précisément un éloignement d'une symétrie poussée à l'excès et par là trop rigide.

Le chiasme, qui consiste à disposer géométriquement, en forme de croix, certains termes au sein de chacun des kôla, ne détruit le parallélisme que pour en rétablir un autre, moins voyant, plus souple, mais plus recherché aussi. C'est une figure très développée chez Grégoire. La plupart d'entre eux intéressent seulement la forme, et ne visent qu'à un effet d'optique.

Nous l'avons déjà rencontré dans les énumérations; il est en effet très fréquent dans les κόμματα :

1, 1012, B. θρύψις αὐχένος,
ἢ φωνῆς ὕφεσις.

2, 324, C. φθόνῳ διαβόλου,
καὶ γυναικὸς ἐπηρείᾳ.

Le chiasme est tout aussi fréquent dans les kôla.

2, 181, B. μηδὲ τοῦ νόμου νομιμώτερος,
μηδὲ λαμπρότερος τοῦ φωτός.

Voici d'autres cas où le chiasme ne s'étend qu'à une partie du kôlon :

1, 397, B. Χθὲς συνεσταυρούμην Χριστῷ, σήμερον συνδοξάζομαι,
χθὲς συνενεκρούμην , συζωοποιοῦμαι σήμερον.

1, 965, B. εἴτε τὰ σωματικὰ, καὶ τοῦ σωματικῶς ὁρωμένου,
εἴτε τὰ πνευματικὰ, καὶ τοῦ νοουμένου πνευματικῶς.

Certains chiasmes embrassent toute une période :

2, 373, B. Τί τοῦτο ποιεῖς, ἀλλὰ οὐ ταῦτα ; (ce dessin est trois fois répété).
Τί μὴ ταῦτα ποιῇς ; ἀλλὰ τοῦτο ; (3 fois répété).

2, 617, A. χθὲς... σήμερον (5 fois); σήμερον... αὔριον (2 fois).

Le chiasme peut conférer une construction symétrique à deux kôla différents syntaxiquement, et subordonnés l'un à l'autre :

1, 448, B (fin). ὅσῳ τὴν πίστιν εἰσὶ θερμότεροι,
τοσούτῳ προσαντερέστεροι τῷ λόγῳ.

1, 873, A. ἵν' ὧν ἀγῶνας τιμῶμεν,
μιμώμεθα καὶ τὴν εὐσέβειαν.

La succession de deux chiasmes dans quatre kôla différents rend le balancement de la phrase plus sensible, et crée une harmonie plus soutenue :

1, 1056, B. κρῖμα δίκαιον κρίνωμεν,
ἐξελώμεθα πένητα καὶ πτωχόν·

χήραν καὶ ὀρφανὸν ἐλεήσωμεν·
ἐκπριώμεθα κτεινομένους...

Lorsque le chiasme est constitué par deux flexions d'un même mot, il y a un accroissement de consonance qui rend plus sensible encore le parallélisme :

1, 433, C. ξύλον κατὰ τοῦ ξύλου,
καὶ κατὰ τῆς χειρὸς χεῖρες.

1, 928-929. ἵνα ἀναμίξω τοὺς ἐμοὺς ἰχῶρας τοῖς ἐκείνων ἰχῶρσι,
καὶ ταῖς σαρξὶ τὰς γηραιὰς σάρκας.

Autre exemple, avec correspondance inverse dans chacun des kôla.

1, 561, A. οὐ μᾶλλον μὲν τῆς χειρὸς ἡ σύνεσις,
μᾶλλον δὲ τῆς συνέσεως ἡ χεὶρ ἐθαυμάζετο.

Autre genre de chiasme où le dernier terme du premier kôlon est repris comme premier, au second kôlon.

2, 177, B. δούλους καὶ δεσπότας ἀλλήλους,
ἀλλήλους διδασκάλους καὶ μαθητάς.

Comme pour le parison, il arrive que le chiasme soit formé très artificiellement, en reprenant un des termes sans nécessité.

1, 1052, A. πάντες κάθαρσιν,
ἀνάβασιν πάντες.

Parmi les Γοργίεια σχήματα on range, à côté des parisa, les antitheta, qui ne sont autre chose que des parisa formulant une opposition d'idées. Il n'y a peut-être pas de figure qui ait été recherchée davantage par les sophistes, comme créatrice de clarté et d'agrément. Si l'on songe, au surplus, que la doctrine du christianisme, par son dogme, favorise étonnamment la disposition des idées sous forme antithétique; si l'on se souvient que les chrétiens, dans toutes leurs attitudes, ont été contraints de s'opposer à l'état de choses existant; si l'on se rappelle enfin que l'Ancien comme le Nouveau Tes-

tament ne sont souvent qu'un long tissu d'antithèses, on comprendra mieux que les Pères de l'Église, et spécialement S. Grégoire, n'aient eu aucun scrupule de recourir à une forme de pensée accréditée tant par les nécessités d'un dogme à expliquer que par l'usage qu'en avaient fait des autorités aussi considérables que les Évangélistes.

Himérius use aussi et abuse de l'antithéton. Tel de ses discours (le disc. 23 sur la mort de son fils) n'est qu'une longue suite d'idées qui s'opposent. Grégoire n'a rien à lui envier sur ce point :

1, 1092, A. ... ὑψηλὸς μὲν τοῖς ἔργοις,
ταπεινὸς δὲ τῷ φρονήματι.

2, 369, C. Πνεῦμα μὲν ἔστιν, ἀλλὰ διαλῦον ὄρη·
ὕδωρ μὲν ἔστιν, ἀλλὰ πυρὸς σβεστήριον.

2, 100, C. Ἐβαπτίσθη μὲν ὡς ἄνθρωπος,
ἀλλ' ἁμαρτίας ἔλυσεν ὡς Θεὸς... etc.

1, 1177, B (fin). Δαιμόνων ἦν θεραπευτής, ὁ Χριστοῦ μαθητὴς [ὕστερον,
καὶ διώκτης πικρότατος, ὁ μέγας τῆς ἀληθείας [ἀγωνιστής, etc.

2, 417, A. ἐστι λαβεῖν καθαρῶς
τὸ τῷ Θεῷ δοθῆναι.

Cf. encore 2, 580 (fin); 2, 617, A. B., etc.

L'antithéton, nous le verrons, dégénère souvent en paradoxe et en oxymoron. Il est des cas où celui-ci force tellement l'idée qu'il en vient à la déformer ou à la fausser :

2, 100, B (il s'agit du Christ).

Ἐφυγαδεύθη μὲν εἰς Αἴγυπτον,
ἀλλὰ ἐφυγάδευσε τὰ Αἰγυπτίων.

Le rapprochement des deux idées ne s'autorise que du seul rapprochement de ἐφυγαδεύθη et ἐφυγάδευσε.

Ailleurs :

2, 576, B. καὶ σάρκα δι' ἡμᾶς πτωχεύσαντος,
ἵν' ἡμεῖς πλουτισθῶμεν θεότητα.

2, 424, B. Τοσοῦτον ἄνθρωπον διὰ σε
ὅσον σὺ γίνῃ δι' ἐκεῖνον Θεός.

Le mot πλουτισθῶμεν est amené par antithèse avec πτωχεύσαντος; de même le mot Θεός à cause de ἄνθρωπον.

Le plus souvent Grégoire trouve, tant dans les lieux communs de la philosophie que dans les dogmes du christianisme, de multiples occasions de satisfaire son penchant à l'antitheton.

1. — Grandeur de Dieu et faiblesse humaine :

1, 412 (fin). ἢ τοῦ θείου μεγέθους,
ἢ τῆς ἀνθρωπίνης ταπεινώσεως | ἄπειρος.

2. — Vie et mort :

1, 1240, D. θανάτῳ ζῇ,
καὶ τομῇ ῥύεται,
καὶ αὔξεται δαπανώμενον.

2, 20, C. οὐ μελέτην θανάτου
τὸν βίον ποιούμεθα.

3. — Esprit et chair :

1, 757, B. τὰ μὲν σώματα χρόνῳ κέκμηκεν,
αἱ ψυχαὶ δὲ Θεῷ νεάζουσιν.

2, 296, B. ἡ σὰρξ τῷ κόσμῳ προσέδησεν,
ἀλλ' ὁ λογισμὸς πρὸς θεὸν ἀνήγαγεν·
ἡ σὰρξ ἐβάρησεν,
ἀλλ' ὁ λογισμὸς ἐπτέρωσεν·
ἡ σὰρξ ἔδησεν,
ἀλλ' ὁ πόθος ἔλυσεν.

4. — Humilité et orgueil :

2, 284, A. τυπῶν ἡμᾶς εἰς ταπείνωσιν
τὴν ὕψους πρόξενον.

2, 328, B; 660, B. ὁδὸν ὑψώσεως
τὴν ταπείνωσιν.

5.— Une des idées les plus caractéristiques de la doctrine chrétienne, c'est l'idée de la grandeur et de la bassesse de l'homme.

1, 785, B. Μικρός εἰμι καὶ μέγας,
ταπεινὸς καὶ ὑψηλός,
θνητὸς καὶ ἀθάνατος,
ἐπίγειος καὶ οὐράνιος.

2, 324, A. (ἄνθρωπον) ἐπόπτην τῆς ὁρατῆς κτίσεως,
μύστην τῆς νοουμένης,
βασιλέα τῶν ἐπὶ γῆς,
βασιλευόμενον ἄνωθεν,
ἐπίγειον καὶ οὐράνιον, etc.

6. — La pauvreté est une richesse; l'infirmité, une puissance. La vieillesse et la jeunesse.

1, 521, B. πλούσιος σὺ,
κἂν ᾖς πένης.

1, 724, B. ὁ ἐν πενίᾳ πλοῦτος,
ἡ ἐν παροικίᾳ κατάσχεσις,
ἡ ἐν ἀτιμίᾳ δόξα,
ἡ ἐν ἀσθενείᾳ δύναμις,
ἡ ἐν ἀγαμίᾳ καλλιτεκνίᾳ...
οἱ πτωχοὶ διὰ βασιλείαν,
καὶ διὰ πτωχείαν βασιλεύοντες.

1, 993, C. Ἕνα δὲ πλοῦτον ἀσφαλῆ τε καὶ ἄσυλον
τὸ ἀποπλουτεῖν Θεῷ καὶ τοῖς πένησι.

2, 408, B. καλὴν εὐπορίαν εἰδέναι,
τὸ διὰ Χριστὸν ἀπορεῖν... (même idée 2, 576, A).

2, 545, B. μάλα πλούσιος
ὁ πενέστατος.

2, 620, B. ὁ πρεσβύτης ἐκεῖνος
καὶ νέος πρὸς τοὺς ἀγῶνας.

L'exposition de la Trinité divine donne lieu à plusieurs antitheta.

1, 1160, C. ἓν ὄντα διηρημένως
καὶ διαιρούμενα συνημμένως (εἰ καὶ παράδοξον τοῦτο
2, 28, A. (τὴν ἔλλαμψιν) ἑνικῶς διαιρουμένην [εἰπεῖν)
καὶ συναπτομένην διαιρετῶς. (ὃ καὶ παράδοξον)
2, 345, D. διαιρεῖται γὰρ ἀδιαιρέτως (ἵν' οὕτως εἴπω.)
καὶ υνάπτεται δσιηρημένως.

Le dogme de Jésus-Christ, homme et Dieu, est, pour Grégoire, l'occasion de nombreuses antithèses. Il est ainsi amené à fausser légèrement la vraie doctrine pour l'enfermer dans un moule de phrase qui ne lui convient pas, pouvant prêter à équivoque. L'antitheton exigeait qu'il mît sur le même plan et qu'il confondît dans la personne de Jésus-Christ des attributs qui ne pouvaient être vraiment antithétiques qu'en y demeurant simultanés. C'est ainsi que Grégoire réunit les attributs de la nature humaine et de la nature divine du Christ.

Le Christ, dit-il (1, 432, C), est Θεὸς καὶ ἄνθρωπος,

ἓν ἐξ ἀμφοῖν,
καὶ δι' ἑνὸς ἀμφότερα.

Il parle sans sourciller des τοῦ ἀπαθοῦς πάθη (1, 980, B).

Le Christ est, dit-il plus loin (1, 1245, B),

ἄϋλος ἐν ὕλῃ...
ἐν πάθεσιν ἀπαθὴς.

ou encore (2, 400, C) :

σάρκα φορεῖ
ἄσαρκος ὤν.

Il est intéressant de constater combien Grégoire, au lieu d'atténuer ce que le mystère de l'Incarnation peut avoir de déconcertant pour nous, accuse au contraire son caractère paradoxal. C'était là, en effet, un de ces thèmes religieux, si chers aux ex-rhéteurs devenus orateurs chrétiens; ils y retrouvaient tous les éléments capables de mettre en œuvre leur virtuosité. Grégoire le sait bien, et il s'écrie naïvement

(2, 633, D) : ὦ τῆς καινῆς μίξεως ! ὦ τῆς παραδόξου κράσεως ! De la coexistence de la nature humaine du Christ et de sa nature divine, Grégoire tire d'abondantes antithèses :

2, 633 (fin). ὁ ὢν γίνεται,
καὶ ὁ ἄκτιστος κτίζεται,
καὶ ὁ ἀχώρητος χωρεῖται...
καὶ ὁ πλουτίζων πτωχεύει...
καὶ ὁ πλήρης κενοῦται, etc.

2, 349, A. ... τὰ ἄμικτα μίγνυται·
οὐ γενέσει μόνον Θεός,
οὐδὲ σαρκὶ νοῦς,
οὐδὲ χρόνῳ τὸ ἄχρονον, etc.

Ces antithèses sont extrêmement fréquentes dans certains passages, où nous en avons compté jusqu'à vingt-trois. Elles se succèdent dans une forme monotone, laissant l'impression d'un véritable tour de force. Ces longues et fastidieuses litanies, Grégoire les agence par la juxtaposition de termes qu'il rend antithétiques. Il s'agit de faire ressortir le caractère paradoxal d'un Dieu qui pleure, qui ignore, qui faiblit. La plupart de ces antithèses ne différeraient guère des précédentes, s'il ne s'en rencontrait, parmi elles, quelques-unes très spécialement sophistiques.

Ainsi 2, 101, A (Il s'agit de J.-C. qui est mené au sacrifice).

ὡς ἀμνὸς ἄφωνος,
ἀλλὰ Λόγος ἐστὶ,...

Le rapprochement de ἄφωνος et de Λόγος qui, certes, est inattendu, est d'un goût douteux. Qui s'attendrait, par ailleurs, au rapprochement du vinaigre qui fut offert pour toute boisson au Sauveur agonisant, et du vin qu'il obtint, par un miracle, aux Noces de Cana?

ὄξος ποτίζεται, χολὴν βρωματίζεται· τίς;
ὁ τὸ ὕδωρ εἰς οἶνον μεταβαλὼν,
ὁ τῆς πίκρας γεύσεως καταλυτής.

Ainsi donc, la doctrine chrétienne favorisait, et jusqu'à un certain point autorisait l'emploi de certaines figures dont la nature sophistique est cependant hors de doute : l'antitheton est de celles-là. Un usage discret et opportun de cette figure offrait d'ailleurs l'avantage de conférer au discours une certaine clarté. Grégoire ne sut pas toujours éviter l'écueil et concilier cette clarté avec une exposition rigoureusement exacte du dogme. Il s'est quelquefois laissé entraîner à formuler des oppositions plus verbales que réelles. Mais ces concessions, Grégoire les fait rarement. Il préfère satisfaire son goût inné de symétrie par un procédé bien innocent, qui n'offre pas les inconvénients d'empiéter sur la pensée en risquant de la mutiler : il s'agit de l'homoioteleuton.

Grégoire avait dû recevoir, sur les bancs de l'école, une sérieuse éducation du sens musical, car non seulement ses fins de kôla sont relevées par l'assonance, mais ses kommata eux-mêmes donnent souvent lieu à un effet rythmique. Un mot comme δόγματος (1, 1144, C) appelle aussitôt sous sa plume un mot comme σώματος; un nom comme διατειχίσματος (1, 1148, B) entraîne immédiatement après lui un nom comme κωλύματος, qui non seulement est inutile, à tout autre point de vue, mais paraît singulièrement pâle et banal après le substantif original et imagé de διατείχισμα. — Ailleurs (2, 361, C), Grégoire écrit : Δῶρον καλοῦμεν, χάρισμα, βάπτισμα, χρίσμα, φώτισμα..., réunissant avec une intention manifeste les quatre mots en -ισμα, et en séparant le synonyme δῶρον, qui n'a pas la même désinence.

La consonance est évidente dans les exemples suivants :

1, 921, A. θάλασσα διίστατο
καὶ ποταμὸς ἵστατο.

1, 1157, A. οἱ πειρασμοὶ
καὶ οἱ λιθασμοί.

1, 1025, C. ἢ παραληψόμενος
ἢ καταστρεψόμενος.

1, 1144, B. τελεσθησόμενοι
καὶ στησόμενοι.

1, 1152, D. οὐδ' ἵνα συνησθῶσιν
ἀλλ' ἵν' ἐφησθῶσι,
καὶ τὰ μὲν καλὰ συκοφαντήσωσι
τὰ δὲ φαῦλα ἐκτραγῳδήσωσι.

1, 905, A. ποτὲ μὲν προτρέποντες,
ποτὲ δὲ ἀπειλοῦντες,
ποτὲ δὲ ὀνειδίζοντες.

2, 312, A. Χριστὸς γεννᾶται, δοξάσατε·
Χριστὸς ἐξ οὐρανῶν, ἀπαντήσατε.

Homoioteleuton compliqué d'assonance au sein des kôla :

1, 996, B. πίστεως ἧν εὑρήματα...
... ζέσεως ἐγχειρήματα.

1, 1101, B. ὁ βραδὺς εἰς κόλασιν
καὶ ταχὺς εἰς ἀντίληψιν.

1, 689, A. αἱ τῶν ψήφων κλοπαί,
καὶ τῶν ὄψεων ἀπάται.

Certains passages sont surchargés d'homoioteleuta :
1, 1164, C.

(ταῦτα... περιλοσόφηται) δογματικῶς, ἀλλ' οὐκ ἀντιλογικῶς·
ἁλιευτικῶς, ἀλλ' οὐκ Ἀριστοτελικῶς·
πνευματικῶς, ἀλλ' οὐ κακοπραγμονικῶς·
ἐκκλησιαστικῶς, ἀλλ' οὐκ ἀγοραίως·
ὠφελίμως, ἀλλ' οὐκ ἐπιδεικτικῶς.

Voici une phrase, où la surabondance des homoioteleuta est presque maladive :

1, 741, B. Στοιχείων δὲ μίξεις καὶ κράσεις,
καὶ μελῶν συμμετρίαι καὶ συμφωνίαι ;
ζώων δὲ τροφαὶ, καὶ γενέσεις, καὶ οἰκήσεις μεμε-
καὶ τὰ κρατοῦντα καὶ τὰ πρατούμενα, [ρισμέναι ;
καὶ τὰ ὑπεζευγμένα ἡμῖν, καὶ τὰ ἐλεύθερα ;
Ταῦτα πάντα οὕτως ἔχοντα,
καὶ κατὰ τὰς πρώτας αἰτίας τῆς ἁρμονίας,
εἴτ' οὖν συρροίας τε καὶ συμπνοίας,
εὐθυνόμενά τε καὶ διεξαγόμενα,... etc.

Comme le parison et l'antitheton, l'homoioteleuton est quelquefois formé d'une façon factice; en d'autres termes, l'homoioteleuton est obtenu par la distinction de deux mots mis sur le même plan, alors que l'un devrait être, semble-t-il, subordonné à l'autre. Ainsi, c'est sans doute pour forger un homoioteleuton que Grégoire écrit (2, 245, A) τὰ νῦν διηγήματά τε καὶ θαύματα; car il eût été plus simple et plus juste de mettre θαυμάσια διηγήματα.

Ailleurs, l'homoioteleuton est obtenu grâce à un pléonasme; dans ce cas, il sert à donner à la période une chute plus ample et une sonorité plus persistante : Exemple : 2, 245, B. Διὰ ταῦτα σε περιπτύσσομαι καὶ ἀσπάζομαι. Ailleurs encore, Grégoire se couvre du prétexte de laisser choisir entre deux mots :

1, 804, C. ... λογίων ἔντευξιν ἢ ἀνάπτυξιν.

Notre étude sur S. Grégoire se terminerait ici que nous pourrions dès maintenant affirmer l'allure essentiellement sophistique de beaucoup de ses périodes. Celles-ci se soumettent sans effort à un parallélisme presque constant, ce qui révèle d'autant la profondeur de l'empreinte profane. Il semble que ces procédés factices aient été tellement naturels

chez Grégoire que non seulement ils soient pour la plupart involontaires, mais que le comble de l'artificiel eût été, pour lui, de briser ce moule de phrase pour en adopter un autre non soumis aux lois du parallélisme. Il est difficile de nier que ce besoin de symétrie n'ait une origine musicale : or, de même qu'un musicien ne peut, sans effort, imaginer des sons se succédant arbitrairement, sans être soumis à un minimum de rythme, ainsi, pour les sophistes grecs, et surtout pour un orateur et un poète comme Grégoire, les phrases se présentaient d'elles-mêmes parfaitement équilibrées, et, qui plus est, soumises à un rythme, au sens propre du mot.

CHAPITRE VII

L'Image. — La Métaphore.

L'ornementation, nous l'avons vu, est le principal souci du sophiste. Une idée n'est bonne, j'allais dire n'existe, à ses yeux, que si elle est susceptible d'être habillée richement et si elle se prête à de multiples variations.

Or, un langage sans couleur, ce que les Grecs appelaient κυριολογία, est impuissant à seconder la virtuosité du rhéteur. De ce style pouvaient à la rigueur s'accommoder certains atticisants, à la manière sobre et discrète; mais sa maigreur et sa pauvreté étaient dédaignées par la plupart des sophistes, surtout par ceux de l'école Asianique. Il leur fallait un style plus chaud, plus haut en couleurs, à la fois plus souple et plus fantaisiste; plus riche en un mot. Les « tropes » sont le secret de cet enrichissement.

La métaphore, qui est une expression ramenée du sens propre au sens figuré, est citée en première ligne des traités Περὶ Τρόπων (1). C'est, en effet, une des sources où puisent à l'envi tous les amateurs de beau style. Ils y trouvent de quoi satisfaire amplement les exigences de leur imagination, et même au delà. Quand ces exigences ne s'imposent pas, ils les créent, favorisant ainsi la naissance de besoins factices, plus tyranniques encore que les autres. Ce procédé, qui consiste à « matérialiser » par l'image, eût pu, appliqué opportunément et sobrement, être le plus séduisant des agréments du style;

(1) Spengel, III, p. 191.

mais il était condamné, par l'abus qu'on en fit, à devenir une gêne pour le développement en même temps qu'une fatigue pour l'esprit. Dans ce domaine aussi, la technique étroite et inintelligente des professeurs de rhétorique avait en quelque sorte monopolisé ce procédé, en lui imposant une réglementation oppressive de toute initiative privée. En principe, il fallait « bourrer » sa matière du plus grand nombre d'images possible, même quand rien n'y obligeait. En fait, on ne devait donner asile dans ses écrits qu'à certaines images, qu'à certaines métaphores, dont la nature et le nombre étaient rigoureusement fixés. C'est du moins ce qui ressort de l'examen d'une page quelconque d'un rhéteur quelconque de l'époque. Les statistiques sont concluantes : un nombre relativement restreint était laissé à la discrétion du sophiste. Ce nombre variait d'abord avec les différentes écoles : L'école asianique était moins sévère dans le triage des métaphores. Ainsi Himérius, à côté d'un nombre fort respectable de métaphores traditionnelles, ne refuse pas systématiquement l'accès aux métaphores extra-classiques. Par contre, les discours de Libanius ne renferment que des métaphores banales et « toutes faites »; c'est que ce rhéteur, qui affectait un certain purisme, se rattachait officiellement à l'école des atticistes ou des ἀρχαῖοι. Mais revenons à Himérius : certaines de ses amplifications en sont un tissu ininterrompu. Les συγκρίσεις se joignent aux ἐκφράσεις, auxquelles s'accrochent les métaphores, qui, souvent, ne font que préparer une comparaison (1). Tel discours débute par une métaphore et se poursuit en comparaisons, pour finir sur un διήγημα (2). De là, la teinte hautement poétique de ces déclamations, et le caractère lyrique de plus d'une parmi elles

(1) Himérius, Disc. 7, page 63, lignes 11 et suiv.
(2) Id., Disc. 12, ligne 26 : six comparaisons se suivent en six lignes!

Si l'on y fait attention, ce double caractère poétique et lyrique définit assez bien le genre des discours de Grégoire. Doué d'une imagination dont la fécondité déborde sous tous les détails de son style, même dans son vocabulaire, Grégoire est proprement ce que l'on appelle un poète : il sent, il voit, il crée; les images se succèdent devant son esprit avec une étonnante rapidité. Par malheur, il veut les saisir toutes au passage. Il lui faudrait choisir entre elles; il n'en prend pas le temps. Elles s'enchaînent donc un peu au hasard, lancent un éclair, puis disparaissent, réapparaissent enfin transformées, méconnaissables. Grégoire nous fait quelque part une confidence sur cette succession d'idées qui font de son esprit une sorte de kaléidoscope : il les compare aux légers remous produits par la chute d'un corps dans une eau calme, et qui se chassent les uns les autres (1). Son style reflète d'autant mieux la féerie de ces visions, qu'elles sont encore enrichies par la technique raffinée d'un grand artiste. Veut-il désigner la colère? Trois mots, représentatifs de trois images distinctes, sont aussitôt à sa disposition : πνεῦμα, ζόφος, ἀψίνθιον, contrebalancés par leurs contraires γαλήνη, φώς, μέλι (2).

A l'énorme amas d'images que lui fournit sa faculté créatrice, renforcé par le contingent qui lui vient de la source profane, Grégoire joint encore toutes celles qui colorent les textes sacrés d'une teinte si profondément originale. De ces dernières, il est loin de faire fi; tantôt il se les approprie avec tout l'éclat de leur coloris oriental, avec tout ce qu'elles ont d'imprévu, de hardi, de génial même (3); souvent, il les reprend pour son propre compte, les poursuit, et arrive, par un travail délicat de ciselage, à des effets réellement

(1) 1, 1008, B.
(2) 1, 973, A.
(3) κατὰ πετρῶν σπείρειν (1, 460, C). Cf. encore 1, 544, B; 493, A; 2, 540, B.

neufs (1). Leur étude, pourtant si intéressante, ne rentre pas dans le cadre de notre travail. Aussi devons-nous les négliger, pour reporter notre attention sur celles que Grégoire doit à son éducation profane et aussi à la fécondité propre de son invention créatrice (2).

Les rhéteurs, dont la technique est partout si formelle, ont apporté, dans le classement des métaphores, leur habituelle subtilité. L'un d'eux (3) les divise en quatre groupes :

1) Celles qui vont des choses animées aux choses animées;
2) des choses inanimées aux choses inanimées;
3) des choses animées aux choses inanimées ;
4) des choses inanimées aux choses animées.

La plupart des métaphores de Grégoire peuvent se ranger sous l'une ou l'autre de ces formules. Nous emprunterons au moins deux de ces classifications, comme rendant assez bien compte de la tendance imaginative de notre auteur.

La métaphore, qui a généralement pour but de matérialiser une idée, se présente parfois, chez Grégoire, comme le passage du concret à l'abstrait. Il semble, en effet, que les qualifications abstraites d'une personne lui confèrent un certain air de grandeur vague et indéfinie, partant légèrement emphatique. De fait, c'est surtout à propos des héros du christianisme ou de Jésus-Christ lui-même que Grégoire se plaît à recourir à ce genre spécial de métaphores. Il dira (1, 1173, D) : οἱ μάρτυρες... νόμου συμπλήρωσις,... πλάνης κατάλυσις, κακίας διωγμὸς, ἁμαρτίας κατακλυσμὸς, κόσμου καθάρσιον (4). Ailleurs

(1) 1, 725. A (à propos de l'ἄμπελος ἀληθινή de la Bible).

(2) Gr. allie parfois à une métaphore biblique une métaphore classique : 2, 384, A : « Quitte le Forum,... après avoir emprunté les ailes de l'aigle (métaph. profane) ou plutôt celles de la colombe (métaph. biblique). »

(3) Cf. dans Spengel, III, p. 191. Les distinctions sont les mêmes dans l'anonyme de la p. 208.

(4) Cf. encore 1, 1176, B et 1180, A.

(1, 1213, A) Athanase est appelé τὸ τῆς πίστεως ἔρεισμα, τὸν δεύτερον Χριστοῦ λύχνον καὶ πρόδρομον, et (1, 1112, B) ὁ στύλος τῆς Ἐκκλησίας. — 1, 936, A : il appelle son père « la Tête,... la Source, le Soleil, l'Expérience en cheveux blancs, la Sagesse », et il se nomme lui-même « les Pieds, ... le Torrent, l'Etoile, la Juvénile spontanéité, l'Inexpérience » (ici le concret se mêle déjà à l'abstrait). — 1, 561, B. Les chrétiens sont appelés τὸν μέγαν κλῆρον καὶ τὸ πατρῷον καλλώπισμα, τοὺς ἐπωνύμους... Χριστοῦ.. , τὸ βασίλειον ἱεράτευμα, — S. Paul (1, 820, B) est nommé τὸ τῆς Ἐκκλησίας ἔρεισμα; le Christ (1, 400, C), τὸ πάντων τῶν καλῶν καταγώγιον, ὁ τῆς ἀρετῆς κανών, ἡ τῆς ἱεροσύνης τελείωσις...

Cette tendance à l'abstraction est rare dans les autres cas : Nous relevons cependant (1,800, fin) la comparaison, sous forme de métaphore, de la toilette d'une personne à la toilette de son âme, — du fard à la rougeur de la pudeur, — de la blancheur des vêtements à celle de l'âme virginale.

A une catégorie voisine appartiennent les métaphores inanimées appliquées à des êtres animés. Celles-ci ont souvent pour effet de mettre en évidence la qualité sur laquelle on veut attirer l'attention, en matérialisant, pour ainsi dire, cette qualité : p. ex. 1, 504, A, « être le bâton de vieillesse de quelqu'un »; 1, 669, A, « la vivante colonne de la Religion » : 1, 876, C; 953, C : (en parlant du corps) « l'enveloppe terrestre » (mot à mot : la tente terrestre); 1, 1096, B, Athanase est « la grande trompette de la vérité ». — Ailleurs, Gorgonie harcelant son mari afin de réveiller sa piété est implicitement comparée à une goutte d'eau qui, à force de tomber, creuse une pierre (1, 997, C). — Grégoire nous représente aussi ses fidèles comme formant une chaîne dont chacun d'eux est un anneau, solidement uni aux autres (2, 265, A). Ici, il est vrai, Grégoire a en vue de nous montrer moins ce qu'est chaque

anneau, que la manière dont il est uni au précédent et au suivant. Aussi y a-t-il là plutôt un effort de « concrétisation », l'image de la chaîne essayant de rendre sensible la notion abstraite d'union, de solidarité mutuelle.

Il est d'ailleurs à peine besoin de dire que c'est à cette transposition dans le concret que Grégoire applique tous ses efforts.

Une idée déjà concrète par elle-même est ainsi transposée dans une autre catégorie plus imagée du concret : c'est à cette méthode qu'obéit généralement Grégoire lorsqu'il substitue métaphoriquement à un objet inanimé un autre objet également inanimé, mais plus expressif. Ainsi, voulant exprimer cette idée que dans tous les pays où Césaire a passé, il a laissé la renommée d'un savant (1, 764, A), Grégoire dit que ces pays sont ἐπίσημοι στῆλαι τῆς ἐκείνου παιδεύσεως : ils sont comme la marque vivante et révélatrice de son savoir. Il appert aux yeux de tous que cette métaphore, parfaitement représentative, marque un degré de plus vers la concrétisation. — Ailleurs, quand Grégoire appelle un hospice « le grenier de la pitié » (2, 577, C), l'expression métaphorique est inanimée comme le mot propre; mais combien plus expressive et plus pittoresque ! C'est grâce à un effort réel de concrétisation que l'idée d'hospice, associée à la notion de pitié, a éveillé l'image de grenier.

Il est d'autres notions cependant, sur lesqeulles l'imagination représentative de l'auteur s'exerce plus volontiers et plus souvent : ce sont les notions purement abstraites. Déjà nombreuses chez les philosophes, les abstractions le deviennent davantage encore chez les théologiens. Ceux-ci, pour formuler des notions nouvelles, extrêmement vagues et générales pour la plupart, durent se créer toute une terminologie où les vocables décolorés et abstraits dominaient naturellement.

Or, si la théologie fait à Grégoire un devoir de les employer, il ne manque jamais, quand il le peut, d'animer de sa chaude imagination ces termes incolores et amorphes, en les vivifiant au contact d'un autre mot — généralement un verbe — qui essaie de passer à son voisin un peu de sa vie et de sa couleur. Nous devons au surplus ne pas oublier que, dans cette « réalisation » des vocables philosophiques et théologiques, Grégoire se trouvait à la fois poussé par ses instincts d'artiste et par la nécessité d'être compris de ses auditeurs. Ce n'était qu'en se mettant à leur niveau que Grégoire pouvait se faire entendre de Grecs comme lui, c'est-à-dire d'esprits doués d'une imagination essentiellement représentative, mais pas du tout familiarisés avec les vocables abstraits.

Citons quelques exemples : 1, 601, A (fin), ἡ πονηρία τοῖς λογισμοῖς ἐπεσκότισε ; 2, 633, B. ἡ τῆς κακίας ρίζα ἐβλάστησε; 1, 679, A. ζῆλον ἐξέκαυσεν ; 1, 541, A. πειρασμῶν καύσωνος ἐξεραν ; 1, 677, D. περιερρέων ὁ πόλεμος; 2, 356, C, l' « indulgence relâche les rênes...; la sévérité nous étrangle ».

Rapprochement de substantifs dont l'un est abstrait et l'autre concret :

1, 709, A. διανοίας φαιδρότης; 2, 129, C. τὸ στόμα τῆς διανοίας (1); 2, 65, B. διανοίας πτερὸν ; 1, 781, C. τὸ τῆς διανοίας πτερὸν καθείλκετο ; 1, 953, C. (σάρκα) τοῖς τοῦ λόγου πτεροῖς κουφίζειν.

Métaphores supposant les précédentes :

2, 201. B (Grég. parle du théologien contemplatif) μηδὲ πτερορρύειτο διὰ τὸ ὕψος τῆς πτήσεως ; 1, 653, C. κρημνοὶ θεωρίας; 2, 608, A. λήθης βυθοί; 1, 800 B. ... ἀκοῇ θύρας ἐπέθηκεν... τοῖς θείοις λόγοις ἠνέωξε; 1, 1245, D. « les épines de la vie »; 2, 557, A, « l'étincelle vivante de la vérité »; 2, 13, B, « la fleur de la pudeur »; 2, 380, B, « le vestibule de la piété ».

(1) Déjà dans Eusèbe XX, 1425, B. τῆς διανοίας ὀφθαλμοί; 1437, B. ὦτα ψυχῆς.

Certaines sont plus hardies : Voulant exprimer cette idée qu'Athanase réunissait merveilleusement la vie contemplative et la vie active, Grégoire écrit (1, 1088, B) πλέκει θαυμασίως ἀμφότερα, τὴν χρυσῆν ὄντως σειρὰν, καὶ τοῖς πολλοῖς ἄπλοκον. On voit quelle est la genèse de cette métaphore, d'aspect plutôt bizarre. Le mot πλέκει, dont le premier sens est « tresser », exprime justement, selon Grégoire, la compénétration des deux vies (active et contemplative) chez Athanase. Grégoire a retenu le mot πλέκει (= tresser); et, comparant, sous forme métaphorique, chacune des deux vies aux deux fils de chanvre qui, tressés, formeront la corde, il se laisse aller à l'image plutôt risquée que nous lisons. Ce n'est d'ailleurs pas la seule : le péché, notion abstraite, devient une sorte d'être immonde dont Jésus s'est chargé pour le clouer avec lui sur la croix : 2, 581, A (le Christ) « ne reculait pas devant une croix pour y clouer mon péché ».

Cette métaphore ne nous intéresserait pas autrement, si elle n'indiquait déjà une tendance à la personnification des notions abstraites, tendance qui se trouve développée dans certaines images :

2, 565, B la « maladie lui fait plier (κάμπτει) la tête »; 2, 461, B « voler la vérité »; 2, 424, A « la doctrine de la vérité est comme lapidée... »; 1, 448, B « il est nécessaire que la vérité boite » (χωλεύειν); 2, 513, A (Ἀθήνας) καλῶν προξένους (Athènes, dispensatrice de bienfaits), ou 2, 336, A (μυστήριον) τῆς ἄνω λαμπρότητος πρόξενον (le mystère qui est comme le délégué de la magnificence divine). Ces deux dernières métaphores se rencontrent aussi chez les Pères de l'Église du IVe siècle, comme Basile et Grégoire de Nysse (Méridier, p. 99).

Grégoire trouvait, dans l'héritage qu'il avait reçu des Pères, tout un capital de métaphores qu'il est intéressant de passer en revue, précisément pour se rendre compte de la

manière dont notre auteur les habille. Il nous faut auparavant étudier quelles sont les métaphores profanes recherchées par Grégoire et comment il les traite ou les développe.

Parmi ces métaphores évidemment profanes, voire sophistiques, il faut citer l'emploi de ὀφθαλμός avec le sens très spécial qu'on peut traduire en français par le mot « joyau ». Ainsi, Grégoire appelle Constantinople le « joyau de l'univers » (m. à m. l'œil du monde) (2, 469, C) (τῆς οἰκουμένης ὀφθαλμόν); il appelle le soleil l' « œil de jour » (2, 612, A) (τὸν ὀφθαλμὸν τῆς ἡμέρας... τὸν ἥλιον) (1).

Une métaphore également fréquente chez quelques sophistes, comme Himérius, c'est celle où entre le radical du verbe ὠδίνω (2). Grégoire : 2, 572, A. « De là des incidents bien fâcheux, les uns déjà en train de se produire, les autres arrivés à terme (ὠδίνετο) »; 1, 673, B, Τῶν Ρωμαϊκῶν ὠδινόντων... — Rapprochez enfin l'expression d'Himérius (Disc. XVIII, ligne 32) τὰς... τῶν λόγων ὠδίνας, de l'exclamation de Grégoire (2, 24, B) : οὐ κατέχεις τὴν ὠδίνα τοῦ λόγου ;

Ajoutons les expressions moulées sur le πεζεύειν πέλαγος des sophistes (3). Grégoire dit textuellement 2, 329, C ... πεζεύοντα πέλαγος.

D'autres, sans être spéciales aux sophistes, font partie du domaine littéraire commun, et sont empruntées souvent aux poètes : 1, 824, C. πολλαῖς τῶν σῶν λόγων καὶ πυκναῖς ταῖς νιφάσιν (Homère. Iliade Γ); 2, 617, C. ἀστέρων χορός; 2, 257, B. ὑμεῖς τοὺς χορευτὰς τοῦ ἁγίου Πνεύματος... προεστήσασθε. Cette alliance d'une métaphore profane avec une expression essen-

(1) Grégoire étend cette expression, dans un autre sens, à Dieu (1, 505, C), à l'âme (2, 552, A), à l'esprit (1, 992, A).

(2) Himérius, Disc. IV, p. 54, 30 et 33; — disc. XXIII, p. 91, 24 (ὠδίνειν τὸ δρᾶμα).

(3) Une référence seulement : Himérius Disc. XI, p. 67, 27. ἐπέζευσαν μὲν Αἰγαῖαν.

tiellement chrétienne est à noter. Il y a plus : quand Grégoire dispose, pour rendre une même idée, de deux métaphores, dont l'une est d'origine biblique, l'autre d'origine profane, il est loin de délaisser la seconde au profit de la première, même si celle-ci est plus expressive que celle-là. Ainsi, à côté de la métaphore classique τὴν γλῶσσαν ἔδησεν (1, 729, B, encore reprise 1, 480, B), Grégoire peut employer l'expression biblique (Psal. CXL, 3) τιθέναι φυλακὴν τοῖς χείλεσι (1, 844, B); mais il semble préférer la métaphore profane, dont le sens est, dans l'espèce, identique au sens de la métaphore biblique.

On peut enfin ranger dans la catégorie des métaphores classiques celles qui infèrent d'une qualité ou, plus souvent, d'une difformité physique à une qualité ou à un défaut moral. La « chassie » était, chez les anciens, un de ces termes dont l'usage métaphorique, pour désigner l'aveuglement, est beaucoup plus fréquent que l'usage propre du mot. Grégoire, qui eût pu emprunter aux Évangiles la métaphore de la paille ou de la poutre qui brouille ou obscurcit la vue, préfère, ici encore, l'image traditionnelle grecque : 1, 992, A, « il nettoya l'œil de son âme des chassies qui s'y trouvaient ». 1, 1048, C. « N'enlèverons-nous pas la chassie de nos yeux? » (même expression 1, 1140, A).

C'est aussi de cette extension métaphorique des infirmités du corps aux turpitudes de l'âme ou aux aberrations de l'esprit que viennent les expressions réalistes comme celle-ci (2, 356, C) : νῦν δὲ δέδοικα, μὴ, βρύων ἕλκεσι, εἰσάγῃς τὸ ἀνιάτρευτον.

Mais ce n'est pas parmi ces métaphores qu'il faut chercher la trace évidente de l'éducation profane de Grégoire. Il en est d'autres, bien autrement fréquentes, tant chez les rhéteurs que chez les orateurs chrétiens : ce sont celles que nous appelons « techniques ». On peut les ranger sous plusieurs

chefs en distinguant les métaphores militaires, athlétiques, hippiques, marines. Sur leur origine, personne ne se trompe : leur crédit était sans limite auprès de tout Grec, à quelque classe sociale qu'il appartînt. Aussi les écrivains en usaient-ils à tout propos et même hors de propos. Grégoire n'est pas le dernier à en user, et les quelques exemples que nous allons citer suffiront à prouver qu'il rivalise, sur ce point, avec les plus fieffés sophistes.

1. *Métaphores empruntées à la technique militaire.* — Citons comme exemples : « le camp de Dieu » (1, 501, A); — « l'arc (de Dieu) était tendu et ne se retenait que pour fournir une occasion au repentir » (2, 568, C) (notez la parenté de cette métaphore avec la conception mythique du dieu Apollon); — « Nous, dont l'espérance en Dieu est la seule arme, le seul rempart, le seul retranchement » (1, 696, C); — « les armes du salut » (1, 788, A); — « Nous sommes devenus la forteresse où se retranchent toutes les passions » (2, 341, C); — « il range en bataille contre les obstacles et les difficultés du temps » (1, 617, C); — (en parlant des hérétiques que combat S. Basile) « Ceux qui en viennent aux mains, c'est avec des armes pour combattre de près, celles qui lui viennent de la langue, qu'il les abat; ceux qui sont loin, il les frappe avec des traits, ceux d'une encre non moins estimable que les caractères inscrits sur les tables de la Loi... » (2, 553, A).

2. *Métaphores empruntées à l'athlétisme.* — Bien que passées depuis longtemps déjà dans le domaine religieux, ce sont peut-être les plus caractéristiques de la sophistique. Les orateurs chrétiens ont toujours été frappés de la ressemblance qui existe entre les athlètes des jeux publics et les vaillants martyrs, « athlètes de la vérité ». Voilà une

métaphore émanée, à n'en pas douter, de source profane, et usurpée par les panégyristes chrétiens, avec tant de succès que le mot ἀθλητής ne signifie bientôt plus autre chose que « martyr », la métaphore ayant perdu, dans la suite, toute valeur imagée (p. ex. 1, 620, A); le mot ἀγωνιστής (2, 500, C; 501, C) a le même sort.

1, 489, B. ὁ γενναιότατος τῶν ἀθλητῶν Παῦλος. — 1, 537, C. Les martyrs, ce sont ceux qui ont supporté beaucoup de combats et de luttes (ἀνατλάντες ἀγῶνας καὶ ἄθλους).

Les apôtres sont dénommés μεγάλους ἀγωνιστάς (1, 589, B). Athanase nous est présenté (1, 620, A) comme un vieil athlète qui combat contre toute une ville; et Grégoire, après S. Paul (Timothée II, 4), se présente lui-même comme ἀγῶνα καλὸν ἀγωνισάμενος (1, 709, B). — « Les sophistes qui ont endui (ἀλειφόντων) Julien de leur science » par analogie avec les athlètes qu'on frottait d'huile avant de les envoyer au combat (1, 580, C).

L'habileté sophistique de Grégoire ne se révèle pas tant dans l'emploi de ces métaphores que dans la manière dont il essaie de les poursuivre, autrement dit par l'effort de transposition qu'il apporte dans la correspondance ingénieuse des différents termes de la métaphore avec ceux de l'idée réelle qu'elle revêt. Nous verrons que cette habitude de développer méticuleusement une métaphore, de façon à pouvoir en justifier tous les termes, est l'indice indéniable d'une éducation sophistique. Or, dans tel passage métaphorique (2, 620, C), Grégoire ne se contente pas de nous parler du combat (τοὺς ἄθλους), mais du vainqueur couronné (στεφανίτης) et des λόγοι ἐπινίκιοι. — Ailleurs (1, 1101, B), il est dit : « (Dieu), à la fin du combat, proclame par son illustre héraut la victoire de son champion. » Il s'agirait de Zeus qu'on ne dirait pas autrement. — 1, 769, B. La métaphore est, ici, encore plus fouillée :

(il s'agit de Césaire dans sa conduite envers Julien) « Il était un athlète, prêt à combattre, par ses paroles et ses actes, un homme qui était exercé, lui aussi, dans ces deux sortes de luttes. La grandeur du stade était digne d'un tel champion de la piété. L'agônothète, c'était d'un côté le Christ, armant son champion de sa propre passion; de l'autre... Chacun avait ses spectateurs (θέατρον)... » Faites abstraction de l'idée qui se cache sous cette métaphore, et vous croirez lire un passage d'Aristide ou d'Himérius.

3. *Métaphores empruntées aux exercices hippiques.* — Il faut que les Grecs aient été bien engoués de tout ce qui était jeux publics pour emprunter aux courses hippiques leurs métaphores les plus prisées et les plus nombreuses. Grégoire suit ici imperturbablement la mode.

Les détails du harnachement des chevaux sont une source d'expressions métaphoriques : Grégoire parle des « rênes du gouvernement » (1, 456), des « rênes que l'indulgence relâche » (2, 356, C); il parle ailleurs des « rênes des largesses à faire aux pauvres » (1, 1009, C) (nous dirions, nous, « les cordons de la bourse destinée aux pauvres »). — Ailleurs, les métaphores empruntées au frein : θεωρία γὰρ ἀχαλίνωτος τάχα ἂν καὶ κατὰ κρημνῶν ὤσειεν (2, 344, A); — χαλινώσας τὸν πόθον (2, 548 fin); — λόγου πείθεσθαι χαλινοῖς (1, 712, A). Notons cette expression proverbiale, employée métaphoriquement : κέντει τὸν πῶλον περὶ τὴν νύσσαν (2, 321, B; 636, B); proprement : aiguillonne ton cheval vers la borne, c.-à-d. va plus vite dans ton discours. — Voici maintenant une métaphore poursuivie : « Ils ne me plaisent pas, vos cirques, ni vos théâtres, ni cette égale folie que nous apportons dans nos dépenses et dans les objets de notre zèle. Nous changeons d'attelage; nous attelons les uns contre les autres; nous rivalisons d'insolence, — peu

s'en faut que nous ne frappions l'air, comme ceux-là, et que nous jetions, comme des insolents, de la poussière vers le ciel... » (2, 484, B).

4. *Métaphores marines et maritimes.* — Elles doivent être classées parmi les plus intéressantes, parce qu'elles surtout ont été pour Grégoire l'occasion de beaucoup d'autres, dont quelques-unes déjà étaient accréditées dans le langage ecclésiastique. Réservons ces dernières pour la suite et n'envisageons, dès à présent, que la série profane. Nous constaterons bien vite que ces deux séries de métaphores ont entre elles une grande parenté, en sorte qu'il est parfois difficile de déterminer si elles ont une origine profane ou si elles existaient dans la tradition ecclésiastique au temps de S. Grégoire.

1, 508, B. τὸ τῆς λύπης... πέλαγος; 2, 561, C. τοῦ τε λαοῦ τὸ πέλαγος; 2, 576, A. διέπλει τὴν τοῦ βίου θάλασσαν; 1, 821 (fin) ψυχῶν κυβέρνησιν. — 2, 373, B. « Tant que tu navigues avec les vents favorables, crains la tempête. Tu seras à l'abri du naufrage en usant de l'appui que te fournit la crainte... »

L'image du « port » comme étant le lieu sûr où l'on se repose des fatigues et des meurtrissures de la vie : 1, 828, C. Grégoire appelle sa retraite λιμὴν ἀσφαλέστερος; 1, 937, B. Quiconque a atteint le terme de sa vie, est arrivé au port : καὶ οἷον ἤδη πρὸς λιμέσιν ὤν, τοῦ κοινοῦ τῆς ζωῆς πελάγους. 1, 988, D. ἐστὶ τοῖς πλέουσι λιμὴν (ὁ θάνατος); 2, 300, A. καὶ εἰς λιμένας ἀποσῶσαι τὸ σκάφος.

C'est, semble-t-il, une circonstance particulière de sa vie (où il faut voir le point de départ de sa vocation à Dieu) qui a conduit Grégoire à recourir si souvent à la métaphore de la tempête. Nous voulons parler de cette fameuse tempête qui se déchaîna contre le vaisseau qui le transportait en Grèce, et au cours de laquelle il fit vœu, en cas de salut, de vivre

pour Dieu seul. — Certaines métaphores semblent être issues directement du sentiment d'angoisse qui affligea ce pieux adolescent, lorsqu'il se vit destiné à périr au milieu des flots sans être baptisé : Nous en avons déjà cité une (2, 373, B). En voici une autre, analogue : Μὴ ἐπιλαθώμεθα τῆς ζάλης ἐν τῇ γαλήνῃ, μηδὲ τῆς ἀρρωστίας ἐν τῷ καίρῳ τῆς ὑγιείας,... etc. — La tempête désigne aussi les luttes et les revers que doit subir l'Église : 2, 536 (fin). « Tout à coup s'élève un nuage, chargé de grêle, avec un vacarme de mort » (il s'agit d'une persécution). Cette métaphore reprend un peu plus loin : 2, 541, A. Voyez le passage 2, 481, C où l'Église est assimilée à un vaisseau ballotté par une mer houleuse. Le mot ζάλη sert aussi à rendre l'idée de trouble extérieur, de tribulation : 1, 824, B (ἐν μέσῃ ζάλῃ). — 1, 828, A (ζάλην τὰ πάροντα ἐνόμιζον). — 1, 1036, A (τὴν κοινὴν ταύτην ζάλην... ἐκκλίνειν, renoncer au monde). — 2, 536, B « perdre dans la tempête l'empire que, dans le calme, il exerçait sur sa raison ».

On sait l'heureuse fortune qui était réservée à cette métaphore dans la littérature ecclésiastique. A vrai dire, son origine religieuse n'est pas douteuse. Telles sont également les images que Grégoire tire de cette expression évangélique : « les pêcheurs d'hommes ». Toutes les métaphores se rattachant soit à la conversion des âmes, soit à leur perte dans l'hérésie, dérivent de là : 1, 468, B « chasser, traquer les âmes humaines »; 1, 608, B « le filet de l'impiété »; 1, 1108, A « l'appât qui recouvre l'hameçon de l'impiété » (cf. Méridier, p. 101). — 1, 740, C, le Verbe est représenté comme ayant enchaîné le monde; 1, 936, C « les apôtres, pêcheurs d'hommes, qui ont enlacé le monde dans le filet de l'Évangile »; — 1, 992, B. Il est question de quelqu'un qui se trouve pris dans les filets des pêcheurs; — 2, 448, C. « Si l'Esprit rencontre des pêcheurs, il les prend dans ses filets pour le Christ, afin qu'ils enserrent à leur tour

dans les rêts de leur parole l'univers tout entier »; — 2, 24, A. S'adressant à un de ces théologiens subtils qui embarrassaient de leurs arguties les esprits des simples, Grégoire emprunte une image analogue : « Pourquoi enlacer dans tes toiles d'araignée les esprits trop faibles...? »

Sauf la dernière, qui sent son profane, toutes ces métaphores sont issues du N. T. Les écrits du N. T. apportent, en effet, à notre auteur, un certain contingent de métaphores, dont on trouve l'origine première dans les paraboles évangéliques.

Telles sont toutes les métaphores qui se rapportent à la médecine des âmes. Jésus est appelé souvent ὁ μέγας ἰατρός (1) (1, 1020, A; 2, 328, C); ἀσθενεῖς ὑμᾶς ἰατρεύσομεν (2, 440, A); θεραπείαν... ψυχῶν (1, 757, C); 2, 549, B, « il les traite par les procédés d'une médecine sublime ».

Ajoutons celle qui assimile le prêtre à un pasteur et les fidèles à un troupeau (directement issue de la parabole du « Bon Pasteur »). Dès le premier discours (1, 401, A), Grégoire parle de ceux qui paissent ou font paître une herbe funeste et mortelle (l'hétérodoxie). Grégoire dit joliment ailleurs (1, 908, A) : ρύψωμεν τῇ καλῇ πόᾳ τὰ τῶν ψυχῶν ρύπη... 2, 233, A. L'hérésie qui envahit l'Eglise est assimilée aux loups qui font irruption dans une bergerie. — Voici les mêmes métaphores que plus haut, mais plus développées : 1, 825, B. Outre le troupeau, on nous représente les sources, les pâturages, les loups, et l'on nous parle même des soins à donner aux brebis faibles ou blessées; 2, 460, A. La métaphore est persistante : « Ce troupeau était autrefois petit et imparfait; si l'on en croit les apparences, ce n'était même pas un troupeau, mais un vestige, un reste de troupeau, incohérent,

(1) Eusèbe, *Hist. Eccl.*, 853, A : ὁ μέγας ἡμῶν ἰατρός.

sans pasteur, sans barrières pour l'entourer, n'ayant même pas un pâturage dont il pût jouir en liberté, errant dans les montagnes, les cavernes et les grottes, épars çà et là... »

L'Eglise n'est pas seulement assimilée à un troupeau; elle est assimilée aussi au corps du Christ (2, 185, C. ... ἡμῖν, τῷ κοινῷ Χριστοῦ σώματι). Cf. encore 2, 580, B. — C'est aussi la jeune vierge dont le Christ est le fiancé (1). 2, 296, C : ἐτρώθης τῷ ἐκλεκτῷ βέλει, καὶ τοῦ νυμφίου τὸ κάλλος κατέμαθες. — Ailleurs, le pasteur est représenté comme le mari de son Église : 2, 273, A : « Ceux qui disent que j'ai pris une autre femme, alors que je n'ai même pas voulu en garder une... » (Il s'agit d'abord de Constantinople, puis de Sasime, siège que Grégoire n'avait pas accepté). Cette métaphore est soigneusement poursuivie : Grégoire y parle (A_8) de l'Église privée de mari (ἀνάνδρῳ); du cortège fait à la fiancée (νυμφαγωγέω) et des présents (τὰ ἔδνα) faits à la jeune mariée.

Le démon, souvent assimilé au serpent (1, 768, D; 2, 384, A), est appelé ailleurs (2, 552, B) « le farouche sanglier qui dévaste a terre ».

Certaines métaphores s'expliquent par la doctrine chrétienne du mépris de la chair. Grégoire parle des « liens de la chair » (1, 1188, B) et du « plomb de la chair » (2, 301, B). Il préfère ici ces expressions à la formule platonicienne σῶμα σῆμα.

Voici enfin une métaphore qui semble bien être le propre des orateurs chrétiens : représenter le défunt qui paraît au tribunal suprême comme un débiteur devant un créancier impitoyable (2, 369, A).

La tendance de certains écrivains chrétiens à l'hyperbole, tendance secondée encore par le caractère de grandeur tragique des principaux épisodes du N. T., devait donner nais-

(1) Eusèbe, *Hist. Eccl.*, 869, A. D.

sance à des métaphores du même genre. Il y avait là, pour les orateurs, une occasion de faire valoir les situations hautement dramatiques de la vie de Jésus-Christ, et de satisfaire en même temps une habitude sophistique : celle de donner à tout sujet une mise en scène quelque peu théâtrale. Himérius dans la Monodie en l'honneur de son fils (disc. XXIII) abuse d'un pathétique théâtral convenant peu à la douleur qu'il prétend éprouver : les mots δρᾶμα et τραγῳδία, avec leurs composés ou dérivés, s'y rencontrent une dizaine de fois (1). M. Méridier (2) attire l'attention sur ce goût du mélodrame, et il en cite de nombreux exemples chez Grégoire de Nysse. Grégoire de Nazianze, chez qui la plupart des tendances propres à Grégoire de Nysse se trouvent au moins en germe, est également frappé par le caractère dramatique des choses, et il le traduit, comme les sophistes, soit par l'emploi du mot δρᾶμα, soit par les expressions forgées sur τραγῳδεῖν. Un exemple décisif est celui du discours 25 (1209, C à 1212, B) où je relève les expressions : ἐκτραγωδεῖν — Βούλεσθε δάκρυα τῷ θεάτρῳ κινήσω : — ἡ τραγῳδία — ὀρεῦ τοῦ δράματος ! — Notons encore l'emploi de τραγῳδία 2, 221, A; 2, 269, A; 2, 293, A (fin). En parlant de la persécution de Julien (1, 605, B) εἴτε τραγῳδίαν χρὴ λέγειν, εἴτε κωμῳδίαν. Ce ton théâtral relève d'un penchant à l'emphase et à la déclamation, qui s'affirme surtout dans certains passages des Invectives contre Julien : les métaphores se ressentent naturellement de cette exagération du ton : par exemple (1, 533, C), Grégoire dit qu'à son tour il va faire un sacrifice sanglant en immolant Julien à la postérité.

Du théâtral à la bizarrerie, il n'y a qu'un pas. Voici, par exem-

(1) Himérius, p. 91, lignes 15 et 24 (δρᾶμα); p. 91, lignes 30 et 40; 93, 46; 94, lignes 21, 53; 95, lignes 2, 21 (radical τραγ-).

(2) Méridier, Thèse, p. 108.

ple, qui ne manque pas de hardiesse : 1, 953, B « se frayer un chemin dans les entrailles justes de Dieu ». Certaines autres, d'une facture tout à fait originale, ne laissent pas de nous choquer : 2, 301, B. μὴ πορνεύσητε περὶ θεότητα, poursuivie (304, B fin) en ἵνα περὶ θεότητα σωφρονῶσιν. — En voici parmi les plus originales : 2, 364, B. « La Trinité, dont le bond de lumière est un »; 2, 408, A « la corde des péchés qui étrangle ». Mais si l'on veut un exemple de métaphore étrange, c'est celui-ci qu'il faut choisir : 2, 329, B « il serait préférable pour toi d'avoir été circoncis et de souffrir les attaques du démon, que (pour dire quelque chose qui va faire sourire) conservant ton prépuce et ta santé intacts, tu raisonnes d'une façon aussi sotte qu'impie ».

On voit poindre ici un essai d'explication par l'alliance des deux mots ἀκροβυστία et ὑγιεία, le dernier de ces mots expliquant le premier. C'est, en effet, un caractère assez spécial à notre auteur que celui d'adjoindre à certaines métaphores — et non toujours des plus obscures — un membre de phrase explicatif. Par ex. : 1, 453, A. « Les uns ont besoin de lait pour se nourrir, je veux dire de doctrines simples et élémentaires... »; 1, 472, A. τὰ σπήλαια ἑρπετῶν καὶ θηρίων (explication = λογισμῶν πονηρῶν οἰκτήρια); — 1, 517, A. (πῶς βράδεις) τῆς ἡμετέρας ἀκροπόλεως ἀποσπᾶσαι τῆς ἐρημίας (ce dernier mot est l'explication); — 1, 709, A. (γεραίρωμεν τὸν θεὸν)... λύχνοις τοῖς ὅλον τὸ σῶμα φωτίζουσι τῆς Ἐκκλησίας, θείοις λέγω θεωρήμασι...

Dans d'autres cas, la métaphore est très fugitive; elle n'est ni préparée ni poursuivie, apparaît et disparaît inopinément. 2, 936, A : « Tant que ton désir (du baptême) est chaud, saisis ce que tu désires. *Tant que le fer est chaud, endurcis-le par le froid*, pour que rien ne vienne briser dans l'intervalle le désir qu'a ton âme ».

La métaphore est parfois subtile ou artificielle. Un seul mot comme θεμέλιον (2, 197, C) qui veut dire « fondement » évoque aussitôt une métaphore comme : Ἀρκεῖ σοι τὸν θεμέλιον ἔχειν· ἐποκοδομείτω δὲ ὁ τεχνίτης : il s'agit du chrétien qui n'étant pas un théologien de profession, doit se contenter des principes. Immédiatement après, le pain est métaphoriquement employé pour désigner les principes fondamentaux du christianisme; les mets préparés équivalent, eux, à ces dogmes interprétés, élaborés par les exégètes et les théologiens : ἀρκεῖ τῷ ἄρτῳ τὴν καρδίαν στηρίζεσθαι· τὰ ὄψα δὲ τοῖς πλουσίοις συγχώρησον. Évidemment, le mot τὰ ὄψα n'est ici que l'image antithétique de ὁ ἄρτος. Ces métaphores forcées sont surtout localisées dans les passages où Grégoire oppose le Christ à saint Jean : 1, 1085, B. τὸν πρὸ τοῦ φωτὸς λύχνον, τὴν πρὸ τοῦ Λόγου φωνὴν, τὸν πρὸ τοῦ Μεσίτου μεσίτην... — 2, 352, C. ὁ λύχνος (S. Jean) τῷ Ἡλίῳ (Jésus) φησὶν, ἡ φωνὴ τῷ Λόγῳ, ὁ φίλος τῷ Νυμφίῳ...

Une seconde remarque s'impose à propos de ce genre de métaphores : c'est la facilité périlleuse avec laquelle elles mènent au jeu de mots. Nous en avons d'autres exemples : 1, 832, A. (Χριστὸς), χρίσας τὴν ἀνθρωπότητα τῇ θεότητι. (Il serait peut-être plus juste de dire que c'est le jeu de mots qui a mené à la métaphore.) — Le paradoxe s'alimente souvent à la source de la métaphore : 2, 500, C, les martyrs sont des ἔμπνοοι στῆλαι, σιγῶντα κηρύγματα.

La troisième remarque à faire, c'est que Grégoire aime à étaler l'abondance de ses ressources en nous donnant le choix entre deux ou plusieurs métaphores, réunies, le plus souvent, par la formule : εἰ βούλει δὲ (ou, si vous aimez mieux...). Ex : 1, 605, A (en parlant de la dissimulation de Julien). τῇ λεοντῇ τὴν κερδαλῆν ἐγκρύπτων, εἰ βούλει δὲ, τῷ Μίνωος προσωπείῳ τὸν ἀδικώτατον. — Cf. aussi 2, 581 (fin), et surtout 1, 524,

C : Καὶ μὴ περιπλέκοιτο ὑμῖν τὰ τῶν κύκλῳ περιπατούντων ἀσεβῶν σχοινία, μηδὲ σειραῖς τῶν οἰκείων ἁμαρτιῶν περισφίγγοισθε, μηδὲ ταῖς βιωτικαῖς μερίμναις συμπνίγοιτο ὑμῖν ὁ λόγος, ... ἀλλὰ... πορεύοισθε, μὴ ἐκκλίνοντες εἰς δεξιὰ μηδὲ εἰς ἀρσιτερά.

Il y a ici la tendance que nous avons déjà relevée, et qui consiste à poursuivre une même image en étendant le caractère métaphorique à tous les détails de l'idée, de façon à l'empreindre d'une même tonalité. Il nous faut étudier plus spécialement ces longues métaphores à allure parabolique, qui sont développées par Grégoire avec d'autant plus d'aisance et d'autant moins de contrainte, qu'il avait conscience, en suivant une habitude manifestement sophistique, d'imiter par ailleurs la forme la plus caractéristique de l'enseignement du Maître. Cet enseignement, si l'on y prend garde, est presque toujours parabolique : les préceptes positifs, non voilés sous une forme allégorique, y sont rares. C'est ce qui explique que nous devions user d'une certaine circonspection dans la répartition des métaphores de ce genre, chez Grégoire, et essayer de distinguer celles qui sont évidemment empreintes de subtilité sophistique, d'avec celles qui, par leur sobriété, peuvent se rapprocher des paraboles évangéliques. Disons tout de suite que nous ne songeons pas un seul instant à comparer les paraboles de l'Évangile avec les développements métaphoriques que nous rencontrons chez S. Grégoire. La profonde sagesse de Jésus semble avoir eu plaisir à s'exprimer dans une forme qui déconcerte l'imitation, tellement naïve est, dans sa merveilleuse simplicité, la parole que nous transmettent les Évangiles. Grégoire, quand bien même il l'aurait voulu, ne pouvait pas atteindre à cette fraîcheur, à cette candeur de son Maître. Au reste, il nous suffit de noter ici l'effort

réel de simplicité qui a présidé à l'élaboration de certaines de ces longues métaphores. Mais les plus intéressantes pour nous, ce sont celles dont le sujet est assez analogue à celui des paraboles évangéliques pour y avoir puisé leur origine : les paraboles du Bon Pasteur et du Semeur, par exemple. Leur développement, quelque sobre qu'on le suppose, était destiné à ne devenir, sous la plume de Grégoire, qu'une paraphrase de l'original. (2, 461. C) « Ce champ (le champ des âmes fidèles dont j'ai la charge) était autrefois restreint et pauvre; il était loin d'être digne de Dieu, qui a cultivé tout l'univers, et qui l'enrichit encore des belles semences et des belles doctrines de la piété (1). Il n'était même pas digne, selon moi, d'un seul des pauvres besoigneux et vivant chichement. Bien plus, ce champ n'avait même pas besoin de grenier pour y ranger le grain, ni d'aire pour le battre, ni de faux pour le couper...; les gerbes, d'ailleurs bien maigres et vertes, semblables à celles qu'on voit sur les toits, n'emplissaient pas la main du moissonneur, et n'attiraient pas la bénédiction des passants. Tel était notre champ. Or, voyez l'abondance de notre moisson : grande, riche en épis, grasse, aux yeux de Celui qui voit les choses invisibles, et jugée digne d'un agriculteur tel [que Dieu], moisson que décuplent les vallées d'âmes cultivées par la saine doctrine ». Le sens, sans être obscur, est loin d'être limpide. Une lecture hâtive fait saisir en gros la signification générale; mais les détails échappent : or, chacun de ces détails exige précisément une interprétation. Qu'est-ce que les « greniers »? Que faut-il entendre par « aire », par « faux », par « gerbes »? Quels sont ces « passants » qui longent le champ en en bénissant la fécondité? Questions faciles à résoudre, apparemment; mais questions

(1) Grégoire appelle ailleurs Dieu φύτων ἀθανάτων γέωργον (2, 324, B).

qui arrêtent tant soit peu le lecteur attentif, et qui restent la plupart du temps sans réponses pour l'auditeur pressé par le débit de l'orateur. Il y a donc là une affectation de recherche et un manque de naturel qui choquent. On sent que l'effet résulte d'un parallèle, poussé le plus loin possible, entre l'expression imagée et la chose signifiée. Il apparaît trop que l'orateur s'est amusé à une sorte de jeu de patience, et qu'il s'est appliqué à calquer la réalité en la déformant au travers d'un prisme. Les mêmes remarques seraient à faire à propos de la métaphore suivante : (1, 1233, C) « Par vos actes, montrez donc votre foi, la fécondité de votre terre, afin que nous sachions si, réellement, nous avons semé en vain, ou si l'on trouve en vous quelque gerbe, qui permette d'en faire de la farine, et qui vaille la peine d'être portée au grenier, afin qu'on vous cultive avec plus de sollicitude. Qui a produit cent grains? qui, soixante, qui enfin trente? Inversement, qui s'est élevé d'une production de trente à une de soixante (c'est l'Évangile qui nous donne cette numération) pour en venir à produire cent? » Ici, sans doute, la métaphore est claire; mais l'auteur aurait-il le droit de nous taxer d'indiscrétion si nous lui demandions ce qu'il faut entendre par « farine », ou si le « grenier » a dessein de représenter quelque chose?

Grégoire semble plus à l'aise quand il s'agit de poursuivre une métaphore essentiellement profane : le rhéteur, là, ne rencontrait aucune gêne et pouvait se donner libre carrière. Quand ces prolongations de métaphores sont discrètes et habiles, elles ne sont pas dépourvues d'un certain charme : 2, 472, B, Grégoire, qui vient de parler de la « couronne serrée » de ses auditeurs assidus, ajoute : « j'ai aidé moi-même à tresser cette couronne ». Voici, maintenant, qui est déjà plus compliqué : 2, 17, A (nos ennemis ne désirent

rien tant) que « faire jaillir la flamme de l'étincelle de nos malheurs, étincelle qu'ils attisent, enflamment clandestinement, et élèvent jusqu'au ciel par le souffle de leur haleine, la rendant plus haute que la flamme de Babylone dévastant tout l'univers ». Voilà certainement une métaphore que Grégoire a mis tout son soin à « filer ». C'est, d'ailleurs, remarquons-le, une de ses images favorites. Ainsi : 1, 449, A. τάχιστα ἂν ἐκ μικροῦ σπινθῆρος ὁ τῆς ἀληθείας πυρσὸς ἐκλάμψειε. — 1, 757, C : Notez la tentative de Grégoire pour suivre ses conséquences de sa première image : « Mon père, pauvre olivier sauvage, heureusement greffé sur un sujet plus raffiné, s'enfla tellement de sève qu'on lui confia le soin d'en greffer d'autres, et que la culture des âmes fut remise entre ses mains. » La métaphore, ici, dévie, car l'image, prise en elle-même, et en dehors du sens métaphorique, est inintelligible : il est trop clair, en effet, qu'un arbre greffé ne peut pas en greffer d'autres, du moins par lui-même. Il est certains cas où la métaphore poursuivie présente quelque subtilité; ainsi : 2, 272, A; il s'agit de « la discorde dont les charbons ardents nous vexent encore maintenant, bien que nous échappions à sa flamme ». — L'incohérence non plus n'y fait pas défaut; elle touche même parfois au mauvais goût : (1, 1056, C) « Ne mêlons pas notre richesse aux pleurs d'autrui, de peur que la rouille ne s'y mette ». De même, ce développement qui repose tout entier sur une équivoque (2, 372. C) : Grégoire s'attaque à ceux qui, « marchandant » avec le Christ, diffèrent leur baptême le plus possible, afin de s'octroyer toutes les jouissances, sûrs d'être un jour pardonnés. « Ne nous chargeons pas, dit Grégoire, d'un fardeau trop lourd pour nos épaules, de peur que nous ne venions à être submergés (βαπτισθῶμεν) avec notre navire lui-même, et que nous perdions, par notre naufrage, la grâce de Dieu ». Le mot βαπτίζω,

qui signifie, dans la langue des Pères, « baptiser », et non « submerger », étant pris dans ce dernier sens au cours d'un passage où il s'agit de baptême, est un trait de bel esprit qui prête à l'amphibologie, et qui est d'un goût douteux.

Grégoire est parfois plus heureux dans la poursuite de ses métaphores. Les images qui se succèdent sortent alors les unes des autres, étroitement apparentées : (1, 1120, A) « Le dogme de la Trinité est de nouveau prêché, posé sur le candélabre et éclairant toutes les âmes de la splendide lumière d'une seule divinité. » Il y a parfois dans ce jeu une réelle ingéniosité qui aboutit à un effet assez réussi, où l'aisance relative donne bien l'impression de la difficulté vaincue. Témoin ce court passage : (2, 592, B) « Basile échappa à un déluge d'impiété et fit de sa ville une arche de salut, qui navigua légèrement par dessus les hérésies. »

Nous avons réservé pour la fin la longue métaphore qui se trouve au début du deuxième discours théologique (disc. 28). Elle tient tout un paragraphe : Grégoire s'assimile avec Moïse gravissant le Sinaï : « Voici que je gravis avec allégresse la montagne, ou, pour mieux dire, voici que, partagé entre mon espérance et le sentiment de ma faiblesse, je désire et je crains tout ensemble de traverser le nuage qui me sépare de Dieu, que je dois rencontrer, selon son ordre. S'il y a parmi vous quelque Aaron, qu'il monte avec moi, qu'il se tienne à mes côtés, même s'il doit se tenir, de par la volonté de Dieu, en deçà de la nuée. S'il y a parmi vous un Nadab, un Abiud, ou quelque autre des vieillards, qu'il monte, mais qu'il se tienne à l'écart, selon qu'il sera plus ou moins purifié. S'il se trouve, dans le peuple, quelqu'un qui soit indigne de la hauteur d'une telle vision, qu'il n'approche pas, quand bien même il ne serait pas tout à fait impur; car il courrait un grand danger. S'il est momentanément

purifié, il peut rester au pied de la montagne, et prêter l'oreille aux seuls sons de la trompette, je veux dire aux paroles d'une piété simple et nue; il peut voir la montagne enfumée, sillonnée d'éclairs, menace et prodige pour ceux à qui il n'est pas permis de la gravir. S'il y a maintenant quelque bête, sauvage et perverse, totalement incapable de spéculation théologique, qu'elle n'aille pas se blottir méchamment et hypocritement dans les forêts pour s'élancer tout à coup, ravir quelque passage du dogme, déchirer la saine doctrine par ses machinations. Mais qu'elle se tienne encore plus éloignée et à l'écart de la montagne. Sinon, elle sera lapidée, broyée, et périra misérablement, la misérable ! (les pierres sont ici les paroles solides de vérité, destinées aux hommes abêtis), etc... »

Ce qui frappe, outre la longueur de ce morceau dont nous n'avons cité qu'une partie, ce sont les explications que glisse Grégoire de temps en temps, pour faciliter l'interprétation. En évitant ainsi le reproche d'obscurité que nous lui adressions tout à l'heure, Grégoire tombe dans un autre défaut, celui de nous présenter un tout hybride, où rien n'est homogène. Cet entremêlement du sens propre et du sens figuré est d'un mauvais effet. Grégoire se trouvait ainsi enfermé dans le dilemme ou bien d'être obscur, ou bien d'être lourd et maladroit. — Lisez telle page analogue chez les sophistes : vous y signalerez les mêmes défauts.

En résumé, par son goût de l'image et de la métaphore, dû, il est vrai, à son imagination vraiment orientale, mais dû aussi au prix qu'en bon élève des sophistes, il était amené à leur attribuer, Grégoire trahit déjà son affinité avec la rhétorique du temps.

Il fait plus : par l'usage de certaines métaphores, d'origine indubitablement profane, par l'insistance avec laquelle il

les « file », par la manière sophistique dont il traite celles qui sont issues d'une source religieuse ou personnelle, par tous ces caractères, l'orateur chrétien, en dépit de certains efforts vers une simplicité qui la rapproche de la simplicité évangélique, révèle une grande familiarité avec les métaphores lourdes, ingénieuses, raffinées, des sophistes. — Néanmoins, une restriction s'impose. L'étude que M. Méridier a faite de Grégoire de Nysse, sur le même point, nous offre un sujet intéressant de comparaison. Grégoire de Nazianze n'a certainement pas commis les « intempérances » de l'évêque de Nysse. Mieux que ce dernier, il a compris qu'il fallait éviter certains excès qui menaient tout droit à un bavardage prolixe, à une transposition puérile, au mauvais goût. Il convient de reconnaître que l'imagination fougueuse et indisciplinée de Grégoire aurait pu l'entraîner bien plus loin encore. Rendons-lui cette justice.

CHAPITRE VIII

La Comparaison.

La comparaison, plus encore que la métaphore, est une forme naturelle à l'esprit humain, et, à ce titre, a été revendiquée par toutes les langues et toutes les littératures : elle n'est donc pas spéciale à la sophistique. La plupart de nos idées, en effet, reposent sur des analogies, qui, enveloppées, aboutissent à la métaphore, développées sont proprement la comparaison. Il y a donc de la métaphore à la comparaison un progrès dans le sens de l'ornementation, mais non pas un progrès psychologiquement parlant, puisque l'on peut penser que la métaphore n'est née qu'après la comparaison. Celle-ci n'est en quelque sorte qu'une construction encore embarrassée d'échafaudages, tandis que celle-là, effaçant le dédoublement de l'image et de la pensée, se passe de tout soutien matériel. Nous nous plaçons, bien entendu, au point de vue du sens esthétique des rhéteurs, qui étaient bien plus flattés par l'abondance des ornements que par leur qualité, préférant à la discrète couleur de certaines métaphores les draperies lourdes et voyantes de la plupart des comparaisons. Ces dernières, en effet, se présentent bien souvent comme quelque chose de surajouté, comme un superflu, impression qui ne se dégage pas de la métaphore, laquelle, au moins à l'état normal, est plutôt courte, et est destinée à colorer une idée qui lui est étrangère. Dans l'esprit des contemporains de Grégoire, la comparaison suppose donc un degré de plus dans

l'ornementation, et voilà pourquoi elle se range, dans notre travail, après la métaphore.

Or, celui qui veut retrouver sous les comparaisons d'un auteur la mode littéraire du temps, doit, semble-t-il, se laisser guider par trois caractères distinctifs : l'abondance des comparaisons est, en effet, ce qui ressort de l'examen, même superficiel, des amplifications profanes; une étude plus approfondie permet d'en noter le peu de variété; une expérience plus consommée amène vite à en saisir l'élaboration et la facture originales.

Il importe toutefois de nous garder, par avance, d'exagérer la portée d'une conclusion qui constaterait entre Grégoire, d'une part, et les sophistes de l'autre, une ressemblance due à l'abondance des comparaisons, ou à l'identité de leur matière. Sans doute, la multitude des comparaisons est, absolument parlant, un indice de sophistique, de même que leur choix parmi celles que paraît imposer la tradition classique (et nous ne manquerons pas d'attirer l'attention du lecteur sur ces deux points); mais il faut tout de même bien reconnaître que, là encore, les intentions du rhéteur ont pu se rencontrer avec celles du pasteur. Grégoire — nous l'avons déjà dit et nous le répétons — n'était certes pas sans comprendre l'intérêt qu'il y avait à ne pas bannir de ses discours l'usage fréquent des comparaisons. Il savait l'importance exceptionnelle qu'elles avaient pour des gens dont le sens visuel et imaginatif était si prédominant; il n'ignorait pas que c'était sur ces rapprochements comparatifs que la plupart des esprits s'appuyaient pour saisir tant de notions abstraites qu'il fallait à tout prix leur inculquer. C'est encore à cette condescendance au niveau d'intelligences inexpérimentées qu'il faut rapporter la préférence marquée que Grégoire semble montrer pour les compa-

raisons courantes, celles qui se trouvent non seulement à toutes les pages des œuvres profanes, mais qui devaient être d'usage quotidien au sein du peuple. Ainsi, ne pas dérouter les auditeurs, se servir du moule tout fait des comparaisons classiques pour y couler une foule d'idées nouvelles et parfois déconcertantes, user, en un mot, du connu pour faire saisir l'inconnu, ne croit-on pas que cette préoccupation est souvent entrée en ligne de compte dans l'usage et le choix que Grégoire fait de la comparaison?

Que l'œuvre de Grégoire renferme beaucoup de comparaisons, c'est ce que savent bien ceux qui ont lu une page quelconque de l'illustre évêque de Nazianze. L'important toutefois est de savoir si chacune de ces comparaisons est bien à sa place, si elle se présente comme éclairant ou renforçant l'argumentation. Libre à Grégoire de recourir aussi fréquemment qu'il lui plaît à la comparaison; mais à la condition qu'il puisse en justifier l'emploi. Libre à Grégoire de rechercher parmi les comparaisons celles qui sont classiques; mais, outre qu'il convient de noter cette tendance, quelle qu'en soit l'intention, il nous faut relever parmi elles toutes celles qui nous semblent superflues, et, à plus forte raison, celles qui prennent une extension que rien n'autorise. Bref, toute comparaison qui ne fait qu'entraver la marche normale d'un développement est de trop, et il convient d'en accuser le sophiste. Tout rapprochement qui, se donnant comme une explication, est inadéquat, doit être noté comme faussant la notion exacte des choses, et, là encore, il faut nous en prendre au sophiste. Toute comparaison, enfin, qui, sous prétexte de servir à l'argumentation, s'attribue une valeur absolue, et ne laisse pas au moins sous-entendre qu'elle n'a qu'une valeur analogique et relative, doit être à son tour mise au nombre des comparaisons sophistiques.

Cette dernière forme de la comparaison, nous la réservons pour l'examiner dans le chapitre sur l'argumentation. Bornons-nous, pour le moment, à essayer un commencement de classement dans l'énorme quantité de matériaux dont nous disposons.

A vrai dire, ce travail n'est pas aisé. Impossible en toute autre circonstance, il est ici au moins abordable, car si l'on peut parler de la quantité surabondante des comparaisons de Grégoire, on ne peut attester de même leur richesse et leur variété. On est suffisamment fixé sur ce point quand on a noté, comme nous l'avons fait, tous les passages où entre une comparaison. M. Méridier, qui a fait pour Grégoire de Nysse le même travail que nous entreprenons à propos de Grégoire de Nazianze, porte ce jugement qui pourrait tout aussi bien convenir au second qu'au premier de ces auteurs : « Visiblement, dit-il, l'esprit de Grégoire s'attache à une douzaine de types essentiels, cadres tout prêts où il peut couler, au prix de modifications légères, des idées de toutes sortes. » — Grégoire, sans aucun doute, avait une faculté d'invention beaucoup plus riche que celle dont disposait l'évêque de Nysse. Il aurait donc pu y trouver amplement les comparaisons nécessaires à l'ornementation de ses discours ; mais plutôt que de recourir aux produits directs de son imagination, il préféra reprendre les vieux thèmes usés, chers aux rhéteurs.

Ces thèmes sont très peu nombreux. Cela est si vrai qu'on peut réunir presque toutes les comparaisons de Grégoire sous l'une des deux dénominations suivantes : ou bien il tire ses rapprochements des phénomènes naturels, ou bien il les emprunte aux arts proprement techniques. Et par « phénomènes naturels » il faut entendre le feu, l'eau, la mer et les fleuves, le soleil, les nuages,... tout comme il faut comprendre

sous l'expression « arts techniques » les exercices se rapportant à l'art militaire, maritime, athlétique, hippique, etc.

Or, ces thèmes comparatifs sont précisément ceux que la rhétorique avait monopolisés. Cette constatation est, en somme, fort naturelle, et nous devions nous y attendre. L'important pour nous est de savoir au juste comment Grégoire s'accommode de ces comparaisons. C'est là que nous jugerons si notre auteur a emprunté la manière des rhéteurs. Ces derniers, au lieu de piquer leurs œuvres de comparaisons dues à l'observation directe de la nature, ne faisaient que copier servilement les développements factices qu'ils avaient lus chez des écrivains artificiels et dénués eux-mêmes de tout sens du pittoresque. C'est sans aucune émotion personnelle qu'ils déroulent leurs descriptions toutes de convention, et en quelque sorte stéréotypées. — Il est convenu, par exemple, que le soleil doit être un motif de comparaison; mais au lieu d'en présenter une description originale et neuve, le rhéteur n'en retient qu'une qualité, toujours la même : telle idée abstraite, comme l'idée de prééminence, appelle aussitôt à l'esprit du sophiste, la comparaison du soleil vis à-vis des autres astres. — Le convenu règne, ici encore, en maître. Il a chassé le pittoresque. L'artisan, esclave de son étroite technique, a remplacé l'artiste, étouffant en lui la chaleur de son imagination.

Grégoire, malgré la mobilité de son sens poétique, avait été gagné, lui aussi, par cette méthode desséchante, décolorante. Le sang-froid du rhéteur a parfois émoussé en lui la fougue capricieuse de l'imagination.

Le soleil, par exemple, n'est rien de plus, pour lui, qu'un foyer de lumière : la comparaison est rapidement indiquée, sèchement exposée; on sent que l'auteur n'est pas personnellement impressionné.

1, 1084, A; 2, 364, B. « La lumière divine est, dans les choses intelligibles, ce qu'est le soleil dans les choses sensibles. »

1, 1220, C. Le Saint-Esprit et le Fils sont en Dieu comme la lumière est dans le soleil.

2, 29, B. Comparaison d'un objet qu'on ne peut distinctement voir (s'il s'agit de Dieu) à l'image du soleil dans l'eau.

2, 497, A. « Nous sommes également loin de Basile, comme par rapport au ciel et aux rayons du soleil ceux qui les regardent. »

1, 773, B. L'âme de Césaire qui se débat dans les affaires est comparée avec le soleil voilé par les nuages.

1, 997, B. « De même que, le matin, le soleil glisse très agréablement ses rayons dans nos yeux, et se maintient, en plein midi, plus chaud et plus resplendissant, ainsi (ma mère), ayant fait preuve d'abord sans éclat d'une grande piété, en jette plus resplendissants les derniers rayons. »

1, 821, A. « De même que le soleil trahit la faiblesse de notre œil, de même Dieu, quand il est présent, confond l'infirmité de notre âme. »

Rapprochez ces différentes comparaisons; vous êtes frappé de leur parenté; elles sont toutes coulées dans le même moule.

Prenons maintenant les rapprochements auxquels l'eau, les fleuves, la mer donnent l'occasion : ou bien nous touchons à la banalité, ou bien nous côtoyons la subtilité.

1, 664, A. Comparaison du mal à un fleuve qu'il faut arrêter.

1, 556, A. Comparaison du mal à un fleuve que Dieu dessèche.

1, 617. A. Comparaison des passions d'un peuple, comprimées pour un temps, à un courant arrêté par force.

1, 1229. A. Comp. de la précipitation qu'on apporte dans une action à la précipitation d'un fleuve.

1, 509, B. Comp. d'un homme agité et perplexe à un fleuve soumis aux vents contraires.

2, 561, C. « Cet acte de fermeté, tel un torrent, fit disparaître la plupart des calomnies. »

Cette dernière comparaison est à peine indiquée.

Quand il s'agit de représenter une force en mouvement, quelle que soit sa nature, Grégoire dispose donc toujours d'une seule et même image : celle du fleuve ou du torrent.

La subtilité est un autre caractère de l'esprit sophistique : en cherchant le pittoresque, Grégoire ne rencontre parfois que le compliqué et le bizarre :

1, 1124, C. « De même que, lorsqu'on puise de l'eau, on n'en retire pas autant que la main en a puisé; mais ce qu'elle en avait saisi s'écoule par les interstices des doigts, ainsi... »

La mer frappe Grégoire par deux côtés : son immensité et ses mouvements.

2, 504, C. « Ni Basile n'a besoin qu'on ajoute ä sa gloire, ni la mer n'a besoin des fleuves qui s'y versent. »

2, 317, B. Dieu est comparé à une mer sans borne; la foule également (1, 1116, A).

1, 665, C. Comp. des accès de fureur de Julien à la succession des vagues.

1, 668, C. Comp. de la versatilité de Julien au flux et au reflux de la mer.

1, 748, A. Comp. des changements de l'homme au flux de la mer.

1, 929, C. Comp. des supplices qui se succèdent aux flots de la mer qui se succèdent.

L'idée de changement ou de succession est donc étroitement alliée, dans l'esprit de Grégoire, à l'image de la mer.

En voilà assez pour attester la monotonie des comparaisons que Grégoire emprunte aux phénomènes naturels. A chaque

idée abstraite correspond, dans son esprit, une image invariable. Il y a quelque chose de mécanique dans l'emploi qu'il fait de ces comparaisons, et c'est précisément cette absence de spontanéité qui les rapproche des comparaisons sophistiques.

Ce caractère apparaît bien davantage encore quand il s'ajoute à une comparaison dont le sujet est emprunté soit à la mythologie païenne soit à un souvenir classique.

Notez l'allure proverbiale de quelques-unes : 2, 525, A. « Nous n'étions auprès de lui que des piétons luttant à la course avec un char de Lydie »; — ou encore : 2, 588, A « il était plus facile de traverser le labyrinthe que de s'échapper au travers des mailles de son argumentation ».

1, 585, A. Julien, à cause de sa versatilité, est comparé au caméléon et à Protée.

1, 613, A. Les grondements dissimulés de la colère de Julien avant son éclat définitif sont comparés à ces grondements souterrains, voix des géants de l'Etna.

Il est certaines comparaisons, classiques chez les rhéteurs, et que nous retrouvons textuelles chez Grégoire :

— 1, 765, C. La comparaison de l'homme à l'acteur qui joue un drame dont la scène est le monde, est un thème courant chez les philosophes et les sophistes (Grégoire la reprend encore 1, 1049, A).

— Les Grecs, pour rendre l'idée d'harmonie, de concorde, recouraient volontiers à la comparaison des différentes parties d'un instrument de musique, comme la cithare (cf. Grégoire, 1, 1117, B; 2, 32, C).

— Pour rendre l'idée de résistance, Grégoire emploie souvent (2, 276, D; 2, 521, A) la comp. des polypes qui adhèrent si fortement à la pierre où ils sont fixés qu'on ne peut les détacher qu'en les mutilant. Or, cette comparaison est classique.

— Voici une autre comparaison dont l'origine sophistique n'est pas douteuse : 1, 860, A. « Il n'est pas plus facile de choisir entre les vertus qu'il n'est aisé de choisir entre les belles fleurs d'une prairie. » (Himérius, V, p. 57, ligne 32; Libanius, XVII, 211 (fin) *édit.* Foerster; Grégoire de Nysse : Méridier, p. 126).

— Voici une comparaison certainement en vogue dans les écoles profanes : elle dérive de cette idée que les médecins, pour faire absorber aux enfants des médicaments amers ou repoussants, enduisent de miel les bords de la coupe ou dorent la pilule. (Grégoire 2, 161.)

Nous arrivons aux comparaisons qui sont empruntées aux arts techniques ou aux jeux publics : celles-là se donnent ouvertement comme issues d'une source profane :

Technique maritime : 1, 676, B. L'arrêt de la prospérité de Julien est comparé à l'arrêt d'un navire au milieu des sables.

— 1, 412, B. Grégoire compare la légitimité de l'élévation des prêtres au grade de l'épiscopat à la légitimité de l'élévation des marins inférieurs à la direction d'un navire, ou des soldats de dernière classe au commandement d'une armée.

Voici deux comparaisons qui proposent dans le premier terme un double rapprochement, avec le lutteur et avec le pilote :

1, 673, B. « Celui qui, pour atteindre le but qu'il désire, risque de compromettre toute une fortune, est bien fou; il ne me paraît guère différent de ce mauvais lutteur qui veut étaler son habileté avant d'avoir bien pris ses positions, ou du pilote qui, avec un navire brisé et ne pouvant tenir la mer, coulerait un navire ennemi ou du moins s'efforcerait de le couler. »

1, 1240, B. Comparaison de ceux qui font de la philosophie

théorique sans y adjoindre la philosophie pratique à quelqu'un qui se dirait le meilleur des athlètes et qui ne descendrait jamais au stade, ou à quelque matelot qui se dirait le meilleur de tous et qui ne gouvernerait le navire que quand la mer est calme.

Les *exercices athlétiques* sont donc également un motif de comparaison. Signalons dans ce groupe :

Les saints, comparés à des athlètes : 1, 925, C. La mère des Macchabées, comparée à un vainqueur des Jeux Olympiques. — 1, 1200, C. Comp. du couronnement que Grégoire va faire de Maxime devant Dieu au couronnement des athlètes à Olympie ou dans les autres théâtres de la Grèce.

Ceux qui ont vaincu la tentation sont assimilés à des ἀθληταὶ γενναῖοι (1, 544, C). La victoire morale est comparée à la victoire aux Jeux Olympiques (1, 1241, C). L'homme faible et inconstant est comparé à un acrobate qui, perché sur une corde tendue, penche à droite ou à gauche, sous la plus légère influence (1, 441, B).

— Julien interdisant l'enseignement des belles-lettres aux chrétiens est assimilé à « un athlète qui se croirait le plus fort et digne d'être déclaré publiquement vainqueur, sans avoir entamé de lutte avec un seul rival ni être jamais descendu dans le stade; mais se serait supprimé quelque membre, ce qui est un signe de lâcheté bien plus que de force ».

— Ailleurs (1, 1088, B), ceux qui s'adonnent à des études vaines sont comparés à des athlètes qui battent l'air plus qu'ils ne battent les corps, et se privent ainsi des prix accordés aux vainqueurs.

Les lois de la palestre sont également prises comme terme de comparaison : 1, 1149, B. Grégoire plaide la cause de la paix et il montre, dans un oxymoron fameux, qu'il faut savoir

céder pour vaincre (ἡττηθῶμεν, ἵνα νικήσωμεν). « Voyez, poursuit-il, les lois de la palestre, les combats des athlètes qui, couchés et terrassés à terre, en profitent pour vaincre ceux qui semblent les dominer. »

Les *courses hippiques*, un des spectacles dont les Grecs étaient le plus friands, fournissent à Grégoire un grand contingent de comparaisons :

1, 440, A. Comparaison des hommes impétueux à des poulains emportés loin de la borne, — reprise à peu près semblable 1, 1177, C, où l'homme libidineux est comparé à un poulain plein d'indocilité.

2, 17, A. Grégoire se compare à des chevaux indomptés qui dépassent la borne.

2, 53, B. « De même que ceux qui arrêtent par le frein les chevaux lancés à la course... »

2, 177. A (après avoir parlé des hommes forts et courageux), « C'est ainsi que doit être courageux et généreux le cheval qui, soit dans les batailles, soit dans les concours, est destiné à remporter la victoire; mais ce même cheval ne donnera rien de bon s'il ne reçoit pas l'éducation du frein et s'il n'est dompté par des exercices ardus. »

Voici un joli rapprochement avec la technique des chœurs :

2, 69, B. Grégoire y parle des saisons qui sont, comme les figurantes d'un chœur, enlacées et cependant distinctes les unes des autres, suivant à la fois les lois de l'amitié et celles de la symétrie.

Arrêtons ici cette énumération : il est en effet trop clair que Grégoire ne s'est pas fait faute d'emprunter aux rhéteurs leurs comparaisons préférées.

Rares sont, en somme, celles dont il puisse revendiquer l'originalité : nous n'aurons d'ailleurs pas de peine à en reconnaître la supériorité. Ainsi :

1, 1137, B. Double rapprochement dont le second est introduit par εἰ βούλει δὲ : Grégoire représente les ravages que fait en nous la haine, à la déformation que font subir aux objets ceux qui sont atteints de vertige, ou à la perspective trompeuse des colonnes d'un temple vu de loin et qui semblent se rapprocher (comp. analogues : 1, 900, C; 1, 449, C; 2, 273, C).

1, 1237, B. Grégoire, revenant de la solitude et se préparant à exposer à ses fidèles le profit qu'il en a retiré, se compare à un marchand qui, revenant de loin, étale sa marchandise.

1, 885, C — 2, 41, B : « De même qu'il n'est pas possible de dépasser son ombre... parce qu'elle nous devance toujours d'un espace égal, et que le reste de notre corps ne peut se porter au-dessus de notre tête, parce que la tête domine toujours le corps, ... de même Dieu nous vainc toujours par ses bienfaits » (relevons cependant quelque subtilité).

Les comparaisons rustiques sont peut-être celles où Grégoire a su le mieux garder son originalité.

Peu répandu au dehors, comme les sophistes, mais ayant souvent goûté les charmes de la solitude, Grégoire avait pu observer par lui-même la simplicité, le pittoresque de la vie champêtre. Son tempérament de poète n'était certes pas resté insensible aux beautés de la nature. Aussi les comparaisons qui en dérivent gardent-elles toutes, avec un air de fraîcheur et parfois de réalisme, la touche d'une émotion ressentie.

En voici une empruntée à la vie des abeilles, et qui a été certainement « vécue » : 2, 509, A. « De même qu'en un essaim d'abeilles, quand il est chassé par la fumée, on les voit l'une après l'autre se réveiller et se précipiter... »

Le tableau est court; mais il est pris sur le vif.

L'âme est souvent comparée à une plante qui, quand on

veut la redresser, regimbe et reprend sa position première (1, 424, C; 1, 732, B; 1, 1152, B); — ou à une pierre qu'on peut arrêter au début dans sa chute et qui, une fois lancée, ne peut être immobilisée.

1, 1244, A. Ceux dont la beauté est cachée sont comparés à une rose qui, enfermée dans un bouton, n'est ni fleurie ni odorante.

2, 221, A. Comparaison des Ariens, dans leur brutalité, à des porcs s'élançant par-desssus leurs barrières.

Il y a là un certain réalisme que, certes, nous préférons encore à la fadeur et à la banalité de beaucoup des comparaisons classiques.

2, 17, B. « De même que les mouches s'attachent aux plaies, de même ils s'attachent à nos malheurs. »

Le réalisme, on le sait, ne s'accorde pas beaucoup avec l'art précieux et délicat des sophistes. Aussi, sur ce point, Grégoire se sépare-t-il volontairement d'eux.

Il importait que nous rapportions, pour mettre les choses au point, les quelques comparaisons que Grégoire doit, semble-t-il, à lui-même. Nous sommes ainsi en mesure de constater qu'il aurait pu avantageusement puiser en son propre fonds la matière de ses comparaisons. Nous faisons en même temps ressortir combien leur nombre est restreint en face de la masse des comparaisons classiques.

Mais nous sommes à peine à la moitié de notre tâche : il faut nous laisser guider maintenant, dans notre investigation, non plus par la nature des sujets, mais par la facture même des comparaisons. Si la persistance de l'influence sophistique transparaît davantage dans le choix de rapprochements à sujet traditionnel et convenu, elle reste beaucoup plus profonde dans la manière de les exposer ou de les développer.

Il existe, en effet, des caractères sophistiques généraux qui se retrouvent dans tous les procédés ou dans toutes les formes en usage à l'époque. La comparaison est de celles-là. Il convient par conséquent de relever, si possible, la trace de l'esprit sophistique au travers des comparaisons ingénieuses, subtiles, obscures, bizarres ou de simple remplissage.

Parmi les comparaisons ingénieuses, il en est qui sont tout près d'être belles; on y sent cependant la marque d'une certaine recherche :

2, 268 (fin) : « Notre intention, dit Grégoire, n'est pas de nous mettre à dessein dans l'ombre pour apparaître ensuite revêtu d'un prestige plus grand, comme font ceux qui écartent immédiatement des yeux un objet très joli, ne le montrant que très peu de temps. »

Cette comparaison, dont il est à peine besoin de faire remarquer la finesse, est déjà trop ingénieuse pour être ce qui s'appelle « belle » : le beau relève du génie; c'est seulement le talent qui crée l'ingénieux.

Voici encore une série de rapprochements qui donnent lieu à des images assez exactes :

1, 992, C. L'homme qui, sans faire partie du corps de l'Église, lui appartient cependant par son esprit noble et généreux, est comparé à un rameau étranger qui s'incline vers le tronc d'un grand arbre.

2, 396, C. Grégoire répond ingénieusement à ceux qui soutiennent que la vertu du prêtre influe sur le baptême qu'il administre, par l'exemple de deuxc achets impériaux, l'un en fer, l'autre en or, qui, appliqués sur la cire, laissent la même empreinte.

2, 473, A. L'auteur rapproche spirituellement la faiblesse des arguments, voilée sous la véhémence impudente d'un discours, à ces seiches qui, dit-on, vomissent un liquide

noir pour échapper aux prises de ceux qui leur font la chasse.

2, 236, C. Grégoire compare non sans ingénieuse justesse ceux qui reçoivent le baptême de vie et meurent ensuite à la grâce, à ces fétus qui, au milieu des douleurs de l'enfantement, meurent au moment même où ils naissent.

Toutes ces comparaisons, qui offrent avec la chose comparée une parfaite adaptation, ne peuvent être attribuées qu'à un esprit rompu aux raffinements de la rhétorique, et assoupli par l'exercice intelligent de la discipline sophistique.

Dans la dernière comparaison que nous avons signalée apparaît déjà la recherche du trait final; le rapprochement peut n'en pas souffrir; mais il est d'autres cas où l'amour du concetto peut amener l'auteur à faire bon marché de la comparaison, qui cloche : alors on ne peut pas dire que la comparaison soit développée pour elle-même; elle ne l'est qu'en vue du trait.

Voici un exemple où la comparaison, assez ingénieuse, aboutit sans dommage à un jeu de mots :

1, 1012, B. Parlant de ceux qui, disant aimer l'humilité, sont recherchés dans leur mise, Grégoire les rapproche de ces femmes insensées qui, à défaut de beauté naturelle, recourent au maquillage et qui, ainsi parées, se donnent en spectacle, enlaidies par leur parure même et rendues plus laides à cause de leur laideur morale.

Dans la comparaison suivante, le jeu de mots a faussé le rapprochement :

1, 664, B. Grégoire compare ceux qui, figés dans le vice, sont néanmoins ravis vers l'abîme, aux objets qui tournent si vite qu'ils paraissent immobiles. L'auteur profite ingénieusement ici d'un effet d'optique courant pour conduireà un rapprochement dont le peu d'adéquation n'échappe à personne.

En voici une dans le même genre, fort sujette à caution, bien qu'elle ne recherche pas positivement le trait :

1, 1172, B. « De même que les peintres regardent avec plus de profit leurs tableaux à distance que s'ils les regardaient de près, ainsi un amour mutuel s'éprouve plutôt par la séparation que par une vie quotidienne commune. »

La comparaison est un trompe-l'œil. On ne peut assimiler, sans entorse à la vérité, le motif qui augmente l'intérêt d'un tableau vu de loin, et le motif qui accroît l'affection de deux personnes qui se séparent à regret. D'un côté, il y a un effet d'optique qui n'est obtenu que si l'on sait se placer à une juste distance du tableau; de l'autre, il y a un sentiment qui s'explique par le renforcement de notre sympathie au moment du départ d'un être cher. Les deux situations n'ont aucun rapport réel; elles ne reposent que sur une vue superficielle et tout à fait incomplète des choses.

Nous voyons déjà poindre ici l'arbitraire dans le choix des termes comparatifs. Voici un exemple plus frappant :

2, 297, C. « Pour atteindre la perfection, avoir des qualités ne suffit pas, dit Grégoire : il faut en outre que notre nature nous pousse à l'action, comme le silex choqué par le fer donne naissance au feu. » Le fer représente la nature, et le silex les qualités. — L'assimilation des deux cas est foncièrement arbitraire.

1, 1045. Comparaison dans le même genre que la précédente, mais plus subtile encore (elle se résout, finalement, en métaphore) : « (Mes amis) disent qu'ils ne cesseront pas de me frapper de reproches jusqu'à ce que, telle une pierre frappée par un silex, je parte d'une petite étincelle pour enflammer tout du feu de mes paroles. »

Nous tombons ici de l'ingéniosité dans la subtilité :

2, 296 (fin). Comparaison de l'amour qu'on a pour Dieu à ces eaux réunies dans des tuyaux de plomb et qui, à cause de

la force du courant qui les entraîne vers une seule issue, jaillissent en l'air.

Ailleurs, la recherche confine au mauvais goût : Grégoire compare les théologiens aux eaux souterraines dont une partie se cache, une partie jaillit à l'extérieur; les premières de ces eaux représentent les théologiens bien intentionnés qui cultivent la piété intérieure sans plus, tandis que les autres représentent ceux qui, fuyant l'impiété pour eux-mêmes, causent, en prêchant, des hérésies chez leurs fidèles.

L'influence sophistique se reconnaît là par sa tendance à l'amphigouri.

L'excès de préciosité rend quelquefois la comparaison bizarre : 1, 764, A. Le cerveau est comparé à la coque d'un navire qui renferme beaucoup de marchandises.

1, 925, A. Les Macchabées qui s'excitent les uns les autres sont comparés aux dents du sanglier, qui s'aiguisent mutuellement.

Plus loin (2, 541,A), Basile est comparé à celui qui est chargé du soin des lions, au dompteur (λεοντόκομος), parce qu'il savait adoucir, par sa diplomatie, un maître puissant.

Il y a plus encore : Après avoir dit que le commencement de la sagesse est la crainte de Dieu, Grégoire ajoute cette comparaison qui se signale par sa hardiesse et son imprévu : 1, 1088, B. οἷον τι πρῶτον σπάργανον : la crainte de Dieu est pour ainsi dire les langes enserrant la sagesse ! (= le berceau de la sagesse).

2, 588, B. « manier un style qui semble sortir d'un écrin de l'Esprit » (ὡς ἐκ πυξίδος τοῦ Πνεύματος).

On se rend compte combien la poursuite du joli, du précieux peut mener loin dans la voie de la bizarrerie, voire du galimatias.

A côté de ces comparaisons plus que tourmentées, il en est

d'autres dont la banalité, l'inadaptation à la chose signifiée, la fadeur font piteux effet lorsqu'on les rencontre. Dans cet éparpillement un peu au hasard de comparaisons assez fades, Grégoire cède à une manie qu'il a jadis contractée chez les rhéteurs. Ces rapprochements n'ajoutent rien à l'idée, l'embarrassent souvent, et restent en somme du « remplissage ».

Voici une comparaison assez inattendue et qui frappe peu le lecteur :

1, 849, A. « De même, dit Grégoire, qu'un petit aigle peut être utile à un grand aigle, de même je puis aider mon père. »

Une autre, singulièrement terne, est celle où l'éducation morale qu'il faut donner aux petits enfants, en prévision des emportements de l'adolescence, sert de comparaison à l'usage déjà sérieux qu'il faut faire de la parole dans les petits sujets, pour aborder ensuite les grands (2, 205, C).

Il y a, dans cette comparaison, outre une certaine incohérence, un autre défaut : l'image qu'elle prétend évoquer ne ressort pas ; elle reste sur le même plan que la notion qui l'a fait naître; bien loin de nous éclairer, elle embrouille nos idées, au point de faire prendre le change à un lecteur pressé.

Ailleurs, ce sont cinq comparaisons différentes pour expliquer une banalité (2, 16, C fin). « Le miel, y est-il dit en substance, bien que doux, provoque le dégoût quand il est pris avec excès; une fleur née en hiver, un homme qui emprunterait aux femmes leurs ornements, un homme qui, affligé par un deuil, voudrait s'adonner aussitôt à la géométrie, un banquet servi au milieu des larmes, seraient autant de contre-sens pour la raison. »

Cette accumulation est extrêmement sophistique; elle n'a d'autre but que d'étaler une richesse tout extérieure

qui essaie en vain de voiler la banalité du fond. Car, que se propose Grégoire? Il veut simplement expliquer que tout ne convient pas à tous, et qu'il y a un temps pour chaque chose. Cette comparaison, qui frappe par le caprice, l'obscurité, l'arbitraire de ses rapprochements, retient l'attention par un autre caractère : sa disproportion avec l'idée — extrêmement simple — qu'elle veut rendre. Cette tendance, dont l'origine est tout à fait sophistique, se retrouve, nettement marquée, chez celui des Pères qui a le plus naïvement accepté la technique sophistique : Grégoire de Nysse. — Notre Grégoire, lui, devient aisément prolixe quand le point de départ ou l'occasion de son rapprochement est le développement d'un lieu commun. Un exemple de cette extension d'une comparaison, sans qu'on en voie autrement l'opportunité, c'est celui où la diversité des mœurs humaines est mise en parallèle avec la variété des mœurs animales (1, 452, B). « De même que si quelqu'un entreprenait de conduire et de dompter un animal réunissant en lui la nature et les mœurs de beaucoup d'animaux petits et grands, sauvages et domestiques, celui-là devrait, pour gouverner une nature aussi anormale et prodigieuse, déployer une fermeté et une persévérance continuelles : car aucune bête ne se complaît ni aux mêmes sons de voix qu'une autre, ni à la même nourriture, ni aux mêmes caresses ni aux mêmes sifflements, ni aux mêmes manières; mais elles ont, selon leur nature, leurs plaisirs et leurs aversions, en sorte que celui qui a assumé le soin d'une telle bête, doit avoir, — si toutefois il veut la diriger et la conserver comme il faut, — une expérience très variée et très souple, qui lui permette de satisfaire les exigences de chaque nature animale. De même, le corps commun de l'Église étant, comme un tel animal, formé d'éléments divers, partagé en des coutumes distinctes, il est souverainement nécessaire... etc... »

La bizarrerie de l'hypothèse ajoute encore au caractère pénible et prolixe d'une comparaison dont on aurait pu, après tout, aisément se passer.

Cette poursuite d'une même comparaison est souvent moins pénible; elle amuse et divertit plutôt qu'elle ne pèse. Elle consiste à « filer » minutieusement une même image, de façon à en équilibrer exactement les détails, selon l'ordre et les exigences de la pensée ainsi traduite. Nous avons déjà rencontré ce même procédé à propos de la métaphore. Dans les comparaisons, il offre une structure plus nette et se résout souvent, à la fin, en métaphores.

Voyez comme (2, 176, B), la comparaison une fois indiquée, l'image qu'elle évoque réapparaît de temps à autre dans la suite du développement : ἵν', ὥσπερ ἐν τοῖς νοσήμασι, τὰ αἴτια περικόψαντες, καὶ τὰς πηγὰς τῶν παθῶν ἐμῤῥάξαντες ἢ ἀποξηράναντες, οὕτω... — (et plus loin : C) ἢ ἐμοὶ τῷ θεραπευτῇ παραχωρεῖτε... ; καὶ γὰρ οὐ ῥαύλους ἰατροὺς ἡμᾶς, οὐδ' ἀμαθεῖς θεραπείας ψυχῶν.

Si l'on veut un cas où éclate l'artificiel en même temps que l'arbitraire des rapprochements, il faut prendre celui où S. Basile est comparé au soleil.

2, 584, C. « Le soleil est loué dans David pour sa beauté, sa grandeur, la rapidité de sa course et sa puissance; il est brillant comme un fiancé, grand comme un géant, car telle est la puissance de sa longue traversée que, des extrémités aux extrémités, elle éclaire également, et que sa chaleur n'est en rien diminuée par les distances... La beauté de Basile, c'est sa vertu; sa grandeur, la théologie; sa course, le mouvement incessant qui le portait à Dieu par ses ascensions; sa puissance, la semence et la diffusion de la parole. »

Pourquoi, demanderez-vous, la grandeur de Basile est-elle la théologie; sa puissance est-elle la parole? Ne pourrait-on

pas intervertir ces qualités sans inconvénient? Quelle raison y a-t-il, au surplus, de rapprocher la course solaire du mouvement qui porte Basile à s'élever vers Dieu? Y a-t-il autre chose ici, qu'un simple rapprochement de mots? On saisit le caractère factice du procédé. Grégoire veut qu'à chaque qualité du soleil corresponde une qualité de son héros. A la beauté et à la grandeur du soleil répondent assez facilement les vertus morales et intellectuelles de S. Basile. Mais que représentera, chez le même Basile, la course du soleil? On voit d'ici les efforts du sophiste dont la virtuosité a bientôt fait de triompher des difficultés qu'il s'est créées, et qui se déclare satisfait parce qu'il est arrivé à établir une correspondance qui n'est qu'un trompe-l'œil.

Cette correspondance exacte entre les deux termes de la comparaison est d'ailleurs loin d'être toujours sauvegardée chez les sophistes. Le premier membre du rapprochement n'est alors rien de plus qu'un long morceau, soigneusement élaboré, qui s'étale sous forme d'ecphrasis. Nous nous trouvons alors en présence d'un des effets les plus caractérisés de la sophistique : la comparaison n'a plus aucun aspect ni aucune valeur proprement comparative; elle n'est qu'un prétexte à introduction de morceaux de bravoure, destinés à rehausser l'éclat de l'amplification. Charmer les auditeurs, exciter leur admiration : telle est la vraie raison qui favorise leur naissance. Chez Grégoire, cependant, ils peuvent s'expliquer par une autre raison : celle de reposer les auditeurs d'une discussion aride ou d'une exposition abstruse et ardue. Quoi qu'il en soit, ces développements surajoutés ont une teinte indubitablement sophistique. Tout le διήγημα qui raconte l'expédition du roi de Perse, Xerxès, en Grèce, est un exemple typique de ces amplifications comparatives longuement poursuivies, si longuement même qu'on perd de

vue le vrai sujet (2, 556, A). La disproportion de la soi-disant comparaison avec les nécessités de la matière éclate aux yeux. Aussi, une des plus « profanes » parmi toutes les comparaisons de Grégoire, c'est peut-être celle que M. Méridier a rapprochée (p. 113) des analogues de Grégoire de Nysse, et qui présente un triple caractère sophistique : son sujet d'abord, emprunté aux jeux de l'hippodrome, sa superfluité et enfin le soin avec lequel elle est suivie (2, 513 fin). « Tels sont les sentiments qu'on peut observer dans les luttes équestres, chez les amateurs de chevaux et de spectacles : ils bondissent, crient, lancent en l'air la poussière, font les cochers tout en restant assis, frappent l'air de leurs doigts en guise de fouet, attellent leurs chevaux et changent d'attelage, sans pouvoir rien faire; ils n'ont pas de peine à changer entre eux les cochers, les chevaux, les écuries, les magistrats qui président. — Et qui sont ces gens?... »

Qu'on ne s'y trompe pas : c'est bien une comparaison, encore qu'elle affecte une allure parfaitement indépendante. Ce qui fait que nous pouvons en douter, c'est que le premier terme a absorbé tout l'intérêt, et qu'il puise en lui seul sa valeur propre. La comparaison normale est toujours la servante d'une idée qu'elle est chargée d'éclairer : c'est une aide qui n'a son entrée dans un développement qu'autant qu'on a besoin de ses services. Aussi est-ce renverser les rôles que de traiter une comparaison pour elle-même. Tout s'en ressent. Le plan subit une grave entorse; le vrai sujet est oublié; le lecteur ou l'auditeur est « dérouté », au sens propre du mot. Il en résulte un malaise général. Voyez plutôt : Grégoire assimile la situation du prêtre à celle du médecin : 1, 428. « Le médecin tiendra compte des pays, des circonstances, des âges et des temps...; il prescrira des ordonnances qui fixent les médicaments et le régime à suivre. Il épiera toutes les

dispositions funestes qui permettraient aux caprices du patient de s'opposer aux effets de l'art médical. Il devra de temps en temps recourir au feu et au fer, à tous les remèdes rebutants. Quand bien même ils paraîtraient difficiles à supporter et pénibles, il reste néanmoins que rien n'est aussi difficile ni aussi dur que de saisir et de soigner la nature de chaque homme, ses passions, sa conduite, ses décisions, et tout ce qui est en nous de semblable. » La suite s'étend fort loin (jusque 429, A, B) en métaphores issues de la comparaison ci-dessus. Celle-ci, malgré tout, est encore raisonnable; nous l'avons citée parce qu'elle présente déjà l'aspect et aussi les défauts d'une comparaison identique, tirée du même discours, et où Grégoire discute le parallèle traditionnel entre les « pasteurs d'hommes » et les vrais pasteurs.

1, 417, B. « Je n'ai nullement pensé et je ne pense même pas encore que commander à un troupeau de brebis ou de bœufs équivalût à gouverner des âmes humaines. Là, il suffit de rendre les brebis et les bœufs les plus gras possible. C'est à cela que regardera le bouvier ou le pâtre. Il examinera les lieux irrigués et pouvant constituer des pâturages; il conduira le bétail à la pâture et l'en ramènera; il réparera les forces des brebis fatiguées; il les fera changer de lieu ou les rappellera, parfois avec la houlette, plus souvent avec la flûte champêtre. Au surplus, le seul office du berger ou du bouvier est de combattre parfois les loups ou de visiter une bête malade. Une grande partie du temps, il s'occupera de rechercher les chênes, l'ombre, les roseaux, de s'étendre sur le beau gazon, de déployer près de l'eau fraîche une couchette exposée à une brise très légère, de chantonner quelque chanson amoureuse, la tête couronnée de lierre, d'interpeller ses brebis ou ses bœufs; de choisir, pour les manger ou les vendre, les plus gras d'entre eux. — Aucun souci de la vertu de

ses brebis ou de ses bœufs. Aussi bien, quelle pourrait être leur vertu ! Et quel est celui de ces pasteurs qui a jamais donné aux intérêts de son troupeau le pas sur ses propres plaisirs? Mais, s'il est difficile aux hommes d'obéir, il y a chance que savoir leur commander soit beaucoup plus malaisé... »

Cette dernière phrase nous déconcerte parce qu'elle nous ramène brusquement au véritable sujet : nous avions oublié qu'il ne s'agissait que d'une comparaison; et, avouons-le, l'auteur l'avait bien oublié, lui aussi, lorsqu'il se laissait entraîner par sa description bucolique. La comparaison, de fait, tourne à l'ecphrasis la plus poétique. Grégoire aurait pu dire, là plutôt que nulle part ailleurs : « δότε μοι μικρὸν ἔτι ἐντρυφῆσαι τῷ διηγήματι (1, 1116, C). Il faut, en effet, qu'il y ait trouvé quelque plaisir, pour reprendre l'esquisse de ce tableau champêtre dans un autre passage de ses discours (1, 1229, B). Retrouvant son troupeau après une longue absence, Grégoire avoue que l'affection qu'il lui porte ne s'est pleinement révélée à lui que lorsqu'il l'eut quitté. Ce sentiment, ajoute-t-il, n'a rien d'étonnant : « En effet, si le bouvier, pour un seul veau éloigné du troupeau, est d'ordinaire si peiné; si le pâtre l'est autant pour une tête de bétail qui manque à sa dizaine; l'oiseau, pour son nid qu'il a quitté pour peu de temps; si les premiers, ayant pris leurs chalumeaux et étant montés sur un lieu élevé, enflent tristement leurs flûtes, interpellent leurs animaux errants, comme s'ils pouvaient en être compris, et se réjouissent de leur obéissance plus que de n'importe quoi (car rien ne leur est plus à cœur); si le second s'élance en gazouillant vers son nid, court vers ses petits qui piaillent et les réchauffe de ses ailes; — combien n'est-il pas juste qu'elles soient plus chères pour le pasteur bon et vigilant les brebis douées de raison, pour le salut desquelles

il a couru quelque danger, alors que ce péril n'a fait qu'exciter aussi l'amour qu'il ressentait déjà? »

Cette comparaison par *a fortiori* est frappante par son ton hautement poétique : (notez les mots : σύριγγας — σκοπιάν — πληροῦσι τῆς ἀθυμίας τοὺς δόνακας — τρύζον — καλιάν — φίλτρῳ, etc.). Elle ne l'est pas moins par la recherche du détail pittoresque. Sans aucun doute, elle ne vise qu'à l'ornement : c'est une ébauche d'ecphrasis tout à fait dans le goût des descriptions « à la Théocrite, » fort à la mode chez les sophistes.

Ces passages poétiques sont vraiment reposants : nous ne songerions même pas à les critiquer, s'ils n'étaient introduits d'une façon assez indirecte, sous le prétexte d'une comparaison.

On est d'autant plus porté à les excuser qu'il est des cas où Grégoire s'est laissé entraîner à d'autres excès, bien plus regrettables, quoique tout aussi sophistiques : ce sont ceux qui partent de ce contre-sens que l'amas des comparaisons aidera d'autant à l'intelligibilité d'une idée, ou, du moins, contribuera à l'ornementation du discours. En réalité, cette accumulation est plutôt indigeste; elle alourdit la netteté et la beauté du développement. Dans tel discours d'Himérius (XII, p. 68, ligne 26), cinq comparaisons se succèdent en cinq lignes. C'est là sans doute un excès que Grégoire n'a jamais connu; mais son imagination riche et ondoyante fut parfois bien près de s'y laisser entraîner.

L'accolement de deux comparaisons est ainsi, chez lui, chose courante. Je sais bien qu'il peut y avoir à cela des raisons de symétrie. En outre, l'une des comparaisons peut essayer de mettre en lumière un point de vue que l'autre avait laissé dans l'ombre. Mais il semble bien que Grégoire se soit plus souvent laissé guider par un désir d'ornementation. A vrai

dire, certaines de ces doubles comparaisons sont glissées si habilement que leur discrétion même constitue un charme de plus. Ainsi (2, 541, A) Grégoire, après avoir comparé les amours charnelles aux fleurs printanières qui passent vite : « Ni la flamme, ajoute-t-il, ne persiste quand la matière est consumée, ni le désir ne subsiste, quand son foyer s'épuise. » La comparaison, introduite de la sorte, évite ce que les autres ont de lourd et de peu gracieux.—Mais voici trois comparaisons qui se succèdent sans qu'on sache pourquoi : 1, 484, A. « C'est ce qui arrive d'habitude à ceux qui, encore assoiffés, se voient éloignés de l'eau; à ceux qui ne peuvent tenir en leurs mains ce qu'ils pensent avoir; à ceux que l'éclat subit de la foudre laisse dans l'étonnement. » Ici, la comparaison est triple. Nous en avons un exemple plus typique encore : 2, 13, D. et 2, 16, A. « De même qu'il y a danger à regarder le soleil avec de faibles yeux, de même il faut avoir l'esprit solide pour aborder la Théologie. » Un peu plus loin : « De même qu'une tension de la voix ou une nourriture trop forte nuisent au corps ou (εἰ βούλει δὲ) qu'un poids excessif fatigue les épaules, et des pluies trop fréquentes oppriment la terre, de même les auditeurs, accablés de questions trop difficiles, perdent leurs forces. » Ce genre de comparaisons, vraiment trop faciles, est repris ailleurs avec une abondance qui lasse : (2, 437, B) « Ils agissent en gens qui roulent une perle dans la boue, émettent devant une oreille délicate à l'excès un son de tonnerre, dirigent les rayons du soleil sur une prunelle trop faible, et donnent une nourriture solide à ceux qui ne boivent que du lait. » La seconde et la troisième comparaison n'apportent ici rien de plus à la première : elles sont un luxe pur. C'est, pour l'orateur, une occasion toute trouvée d'étaler les richesses de son invention et les ressources de son magination.

1, 1176, A. « Agréables sont les rayons du soleil après une nuée qui les dissimulait; plus doux est le printemps après la tristesse de l'hiver; plus réjouissant est le sourire d'une mer calme et pacifiée, lorsqu'elle se joue sur la côte, après le tumulte des vents et le courroux de ses flots enflés. »

On sent poindre, parmi ces comparaisons fragmentaires, une tendance marquée à l'ecphrasis. Ces rapprochements successifs peuvent être, chacun pour leur compte, longuement développés : 1, 488, A. Comparaison du désordre moral : au désordre du chaos; à une mêlée d'armées dans les ténèbres; à la panique qui saisit les passagers d'un navire, au milieu d'une grande tempête.

L'effet est encore plus sophistique lorsque les deux comparaisons sont l'une et l'autre subtiles et recherchées : 1, 556, C (pour rendre l'idée de vice caché chez Julien) : « C'est, dit-il, comme le feu enfoui dans la matière, qui ne produit pas encore une brillante flamme, et qui se trahit pourtant par quelques étincelles et une fumée venue du sein même de cette matière; ou, si l'on veut (εἰ βούλει δὲ), c'est comme ces sources qui, coulant à travers des grottes, sous l'effet d'un courant d'air, sont subitement très resserrées sans avoir de libre issue; elles émettent alors une vapeur à maints endroits du sol et produisent un bruit sourd et souterrain. Poussées à la surface par la violence du courant d'air, elles sont maintenues et refoulées par la force d'en haut. — Ainsi... etc. »

Le souci du détail est ici très apparent; il y a, en outre, un essai de correspondance exacte entre le travail intérieur du vice, chez Julien, et le mouvement des eaux souterraines.

Dans beaucoup des exemples précités, la réunion de deux ou trois termes comparatifs est destinée à établir un commencement de parallélisme qui permette de dérouler har-

monieusement une série d'images chatoyantes et à donner à toute la phrase une harmonie et un équilibre parfaits. Telle est la comparaison où Athanase est présenté tout à tour comme un diamant et comme un aimant, attirant le fer (c.-à-d. les séditieux) par une force occulte, et résistant à ses bourreaux comme le corps le plus dur de tous. — Le texte grec est un exemple de parallélisme très raffiné, souligné encore par le chiasme :

1, 1120, A. Γίνεται γὰρ τοῖς μὲν παίουσιν ἀδάμας,
τοῖς δὲ στασιάζουσι μαγνῆτις,
ἀρρήτῳ φύσεως βίᾳ τὸν σίδηρον ἕλκουσα,
καὶ τὸ στερρότατον ἐν ὕλαις οἰκειουμένη.

On peut présumer également que la comparaison suivante a été inspirée par la même intention d'équilibrer les différents κῶλα :

2, 557, A. « Il rebondit comme une flèche qui frappe contre un corps trop résistant ; et tel un câble qui se brise, il se retira en arrière ; il vint contre un tel défenseur de l'Église se heurter, et contre un roc aussi puissant se briser et se réduire en pièces. »

Voici le texte :

Ὡς γὰρ βέλος ἰσχυροτέρῳ προσπεσὸν, ἀπεκρούσθη,
καὶ, ὡς κάλως ραγεὶς, ὑπεχώρησε·
Τοιούτῳ τῷ προστάτῃ τῆς Ἐκκλησίας ἐνέτυχε,
καὶ τοσούτῳ προβόλῳ περιρραγεὶς, διελύθη.

Au total, nous sommes obligés de nous rendre à l'évidence ; et, en constatant la pénurie des comparaisons qu'on peut regarder comme propres à Grégoire, nous devons relever, du même coup, l'abondance de celles qu'il convient de ranger sous l'influence sophistique.

Tout en admettant que l'on peut, à la rigueur, justifier quelques-unes des comparaisons auxquelles Grégoire donne asile dans son œuvre; tout en reconnaissant que leur présence peut s'expliquer par des raisons didactiques ou pédagogiques, il faut avouer aussi qu'il est des cas où l'inopportunité, l'obscurité, l'inutilité des comparaisons employées rend impossible cette explication et nulle cette excuse; qu'il est d'autres cas, plus positifs, où leur nature indubitablement profane ne laisse pas d'hésitation sur leur origine, non plus que celles qui, par l'ingéniosité de leur facture, présentent tous les caractères des comparaisons proprement sophistiques.

Ces conclusions s'accordent en tous points avec celles que M. Méridier a formulées à propos de Grégoire de Nysse. Sans doute, ce dernier a poussé jusqu'à l'extrême la mise en œuvre des procédés propres aux rhéteurs; et il montre dans l'étalage de ses comparaisons une complaisance que notre Grégoire est loin de partager. Mais ces réserves faites, et en constatant que Grégoire de Nazianze était peut-être aussi pénétré que l'évêque de Nysse des recettes de la sophistique, nous pouvons à tout le moins affirmer qu'il n'en était pas aussi ingénument engoué.

CHAPITRE IX

L'Ecphrasis.

Jusqu'ici, les différents procédés, concernant le style ou le fond, que nous avons examinés, n'étaient pas spéciaux à la rhétorique : leur nature profane n'était déterminée que par certains caractères plus particuliers, conférant à des méthodes littéraires générales une couleur sophistique, ou encore par l'emploi abusif de certains procédés normaux, ne pouvant nullement être par eux-mêmes regardés comme appartenant à la rhétorique. La métaphore et la comparaison se rencontrent dans toutes les langues, spécialement dans les langues littéraires. Il n'en est pas de même de l'ecphrasis, trope sophistique par essence, dont la dénomination comme la définition sont dues aux théoriciens de la rhétorique. Parmi les techniciens, auteurs de Προγυμνάσματα, un des plus complets sur cette question est celui dont la théorie est exposée dans Spengel (p. 491). L'ecphrasis, dit-il, est un λόγος ἀφηγηματικός, c'est-à-dire une catégorie du style narratif. Elle ne doit pas être confondue avec la διήγησις ou διήγημα, car elle n'est pas seulement un récit quelconque, mais un récit qui s'efforce de rendre les auditeurs en quelque sorte spectateurs des faits exposés. L'ecphrasis est plutôt une description; mieux encore, une peinture. Son but est d'amener sous les yeux un objet ἐναργῶς, en le mettant bien en relief et en décomposant ses parties de façon à atteindre le détail. « Nous décrivons, sous forme d'ecphrasis, les lieux (prairies, ports...), les saisons,

les personnes, les fêtes (Panathénées, Dionysies), les objets (surtout les œuvres d'art, monuments, tableaux...). »

On ne peut être plus précis. Himérius nous donne de l'ecphrasis une notion qui concorde parfaitement avec les définitions ci-dessus, lorsqu'il écrit (Disc. X, p. 67, 7) : Φέρε οὖν γράψω καὶ τοῦτον ὑμῖν τῷ λόγῳ καὶ τὴν ἀκοὴν ὑμῶν προεστιάσω τῆς ὄψεως. — Quant à ses œuvres, elles sont, pour ainsi dire, une définition vivante de l'ecphrasis, et nul sophiste n'a peut-être autant contribué à son triomphe. Elle s'étale à chaque page, à côté des διηγήματα, dont elle se distingue parfaitement, et certains de ses discours sont une suite ininterrompue d'ecphraseis (1). On les reconnaît facilement à la recherche du détail ingénieux et joli. L'ecphrasis ne peut mieux être comparée qu'à un tableau méticuleusement brossé. Aussi est-elle souvent le triomphe de la préciosité.

Les orateurs chrétiens du IVe siècle connaissaient certainement cette forme d'art littéraire, et il leur était bien difficile de renoncer à un ornement si goûté du public en même temps que si susceptible d'être adapté aux sujets qu'ils traitaient. Il n'était peut-être pas de procédé qui eût pu mieux trouver sa place dans la mise en œuvre de la morale et du dogme chrétiens. C'est ce qui explique que même les docteurs austères comme S. Basile, dont la sobriété littéraire est pourtant légendaire, n'aient vu aucun inconvénient à l'admettre dans leurs écrits, tout en proscrivant d'autres procédés, moins sophistiques à nos yeux. De fait, il y a, chez S. Basile, deux ou trois passages qui indiquent bien qu'il était capable de tenir tête aux rhéteurs de son temps dans l'art de la description. On s'imagine, après cela, l'importance de ce procédé de développe-

(1) P. ex. les disc. III et XXI, cf. 56, 9 (ecphrasis bucolique); 52, 20 (ecphrasis de saison).

ment chez un S. Grégoire de Nysse (1). Nous connaissons trop le frère de S. Basile pour nous en étonner; mais nous sommes davantage surpris de constater, avec M. Méridier, que S. Chrysostome n'est pas loin de rivaliser sur ce point, avec S. Grégoire de Nysse.

Et S. Grégoire de Nazianze? N'a-t-il pas, lui aussi, accepté un procédé qui cadrait si bien avec son sens profondément artiste, d'autant plus qu'il constituait à la fois un exercice pour son imagination et un ornement pour son style? N'a-t-il pas au moins profité des besoins réels de certains sujets proprement religieux, autorisant, j'allais dire supposant une ecphrasis? Il était tentant de saisir cette occasion de piquer quelques développements de traits pittoresques et de descriptions hautes en couleur. Ces tableaux, s'ils existent chez lui, peuvent-ils se rapprocher, par leur facture, des passages analogues d'Himérius, dont nous avons toute raison de croire que l'influence a été très importante sur ce point?

Nous qui savons que Grégoire n'est jamais en retard sur ses amis et collègues de l'épiscopat, surtout pour les questions d'ordre littéraire, nous devinons à l'avance l'étendue que prend l'ecphrasis dans son œuvre. Le fait qu'elle se rencontre chez tous les grands orateurs chrétiens du IVe siècle indique assez que son adaptation à l'éloquence religieuse était en quelque sorte fatale. Certains sujets comme l'argument des Causes finales, la plupart des scènes de l'Ancien et du Nouveau Testament, les supplices des martyrs, les descriptions d'églises, pour ne citer que ceux-là, s'indiquaient d'eux-mêmes à la virtuosité des auteurs. Décrire dans toute leur resplendissante beauté les premiers grands sanctuaires consacrés à Dieu, faire ressortir dans tous ses détails édifiants

(1) Cf. MÉRIDIER, p. 139 (et plus spécialement la conclusion, p. 151).

l'horreur d'un martyre, faire revivre avec une scrupuleuse exactitude les scènes évangéliques, exposer enfin, dans toute leur vérité frappante, les beautés de la nature créée par Dieu, de façon à élever la créature vers le Créateur, c'était, pour les évêques chrétiens, un devoir tout autant qu'un droit : c'était l'hymne qu'ils chantaient à la majesté divine; c'était le chef-d'œuvre qu'ils lui offraient, en témoignage de leurs adorations et de leurs hommages.

Le second discours théologique (disc. 28), qui développe longuement l'argument des Causes finales par la description des merveilleuses grandeurs, des mystérieux et infimes détails de l'univers, est bien un hymne, en effet, en même temps que l'éclatante collection des chefs-d'œuvre de Dieu. C'est, en outre, un des rares discours où Grégoire puisse s'autoriser, dans l'emploi de l'ecphrasis, des nécessités du sujet. L'argumentation repose sur une série d'exemples dont chacun est un motif d'ecphrasis. Il en est de très courtes, interrompues aussitôt qu'entamées, telle cette ébauche où est rapidement esquissé le portrait de la cigale : (2, 60, A). « Qui donc a fait don à la cigale de la lyre qu'elle porte sur l'abdomen, de ces chants et de ces gazouillements dont résonnent les bocages et qui poursuivent le voyageur de leur écho, lorsque le chaud soleil de midi les porte à chanter? » Ou encore, un peu plus loin, ce portrait du cygne : « Qui a fourni au cygne la trame de ses accents, lorsque, les ailes déployées au vent, il entonne son chant mélodieux? » Le tableau est tellement court qu'on hésite à y reconnaître le commencement d'une ecphrasis; on la voit poindre cependant déjà. Si elle n'est pas développée davantage, c'est que Grégoire n'a pas encore rencontré le thème idéal, qui se prête à une analyse plus fouillée et à la mise en valeur du détail pittoresque. Attendons un instant, l'espace d'une ligne, et nous sommes servis à souhait. Nous

tombons, en effet, sur une ecphrasis en quelque sorte classique, à cause de la richesse d'images auxquelles elle donne lieu: l'ecphrasis du paon (2, 60, A. fin). Celle-ci, que tout bon sophiste ne pouvait manquer de traiter au moins une fois dans sa vie, se retrouve chez Grégoire de Nysse (Méridier, p. 144). Notre Grégoire ne va pas manquer une si belle occasion : il se met en frais et trace ce joli tableau : « D'où vient que le paon, cet oiseau fanfaron, l'oiseau de Médie, soit si jaloux de sa beauté et de ses avantages, qu'il se pavane, lorsqu'il voit quelqu'un approcher, ou, comme on dit, devant les femmes; et que, relevant subitement la tête, bombant la courbe de ses ailes brillantes comme l'or et éclatantes comme une pléiade d'étoiles, il étale sa beauté devant ses amoureux, se promenant dédaigneusement. » L'éclat de cette ecphrasis dénote une recherche et un soin extrêmes : le personnage est ici merveilleusement campé et « croqué ».

Les tableaux suivants, peut-être moins somptueux et moins brillants, se remarquent davantage par le souci de l'exactitude scrupuleuse dans le détail. Les deux caractères peuvent sans doute se trouver combinés. Voici cependant une ecphrasis (2, 60, C) qui se signale bien plutôt par sa précision, digne d'un traité d'histoire naturelle, que par sa couleur chatoyante et riche : « D'où vient que les abeilles et les araignées soient si amoureuses de travail et d'activité que les unes, en construisant des cellules, mutuellement maintenues au moyen de rayons hexagonaux aux faces directement opposées, échafaudent leur domicile avec une cloison médiane, que les angles rattachent respectivement aux faces correspondantes, — et cela, dans des alvéoles aussi sombres et des constructions aussi obscures; — d'où vient que les autres tissent des toiles si compliquées, au moyen de fils aussi ténus, aussi impalapbles, trame savamment tendue, aux attaches

invisibles, qui leur sert à la fois de résidence magnifique et de filet pour faire la chasse des petits insectes qu'ils mangeront ensuite avec délices? »

L'ecphrasis se transforme en συγκρίσεις très sophistiques : « Quel Euclide pourrait égaler une géométrie si compliquée? Quel Palamède pourrait mieux en équilibrer les proportions? Quels Phidias, Zeuxis, Polygnote, Parrhasius, Aglaophon pourraient rendre sur la toile ou empreindre dans le marbre un ensemble de formes aussi parfaites? » Les συγκρίσεις qui se poursuivent avec les statues de Gnosse, le labyrinthe de Crète, achèvent de donner l'impression d'un auteur qui ne sait pas se borner. Ajoutez à cela la tendance poétique de toutes ces ecphraseis, relevée encore par le choix des mots (p. ex. ἄλση — συνυφαίνων τὴν ᾠδὴν — τὸ σύριγμα — τὸ χρυσαυγές — κατάστερον — θεατρίζει — δυσέλικτος (ποιητικῶς εἰπεῖν). Mais ce qu'il faut surtout retenir, c'est l'excès dans la recherche de la précision, qui n'a d'autre but que d'étaler devant l'auditeur ébahi des connaissances techniques, ou d'afficher une compétence de spécialiste, qu'on possède rarement.

La série des ecphraseis se poursuit par la considération de la flore, des cours d'eau, de la mer, de l'éther, des astres, etc. Choisissons dans cette multitude d'esquisses charmantes, dont quelques-unes sont vraiment jolies, une ecphrasis, qui n'est certes pas la plus belle, mais qui nous intéresse parce que Grégoire a dû particulièrement la soigner : 2, 61, C, Il nous met 'devant les yeux « ces fleuves, ces sources fécondes et éternelles qui ne sont pas seulement ces fontaines d'eaux fraîches et potables jaillissant à la surface de la terre, mais toutes celles dont le cours est souterrain, sillonnant les crevasses, et qui, poussées et comprimées par quelque courant d'air violent, deviennent en quelque sorte enflammées (ἐκπυ-

ρούμεναι) par la violence de la lutte et la résistance qu'elles rencontrent, jaillissent un peu partout, suscitant en plusieurs lieux des eaux thermales, dont on use pour se baigner, et qui, souvent alliées aux eaux froides, constituent ainsi une thérapeutique gratuite et spontanée. »

On reconnaît là le développement d'une comparaison que nous avons citée. Outre l'explication un peu fantaisiste que donne Grégoire de l'existence des eaux thermales, dont il faut au moins retenir l'ingéniosité, relevons les jeux du bel esprit qui ne recule pas devant une alliance de mots assez hardie, comme πηγαὶ... ἐκπυρούμεναι.

Toutes ces ecphraseis, ont, en somme, des sujets très variés; toutes réunies dans l'un des fameux discours Théologiques, elles se signalent par un caractère commun : la recherche, et la recherche pointilleuse du détail. Nous voyons donc apparaître en S. Grégoire un homme que nous ne connaissions qu'imparfaitement : le peintre. Et il est intéressant de noter qu'à une imagination souple et riche, il joignait les dons les plus sérieux de l'observateur.

Nous abordons un autre genre de descriptions qui, bien que se rapprochant par leur sujet des précédentes, s'en éloignent par le lien très lâche qui les rattache au contexte. En scrutant les phénomènes naturels et en les analysant, Grégoire poursuivait tout à l'heure un but apologétique : il voulait amener ses fidèles à s'élever des grandeurs et des merveilles du monde visible à la majesté et à la beauté du Créateur. — Cette fois, les ecphraseis que nous abordons sont à côté de l'argumentation, ou, en tout cas, n'y contribuent que très indirectement. Traités qu'ils sont pour eux-mêmes, ces longs développements se recommandent uniquement par leur valeur propre. L'artiste, qui ne se sent plus soumis aux nécessités d'une démonstration à établir, ose s'y montrer plus franchement.

Le caractère sophistique du morceau s'en trouve accru. Voici peut-être l'ecphrasis la plus profane qui se rencontre chez Grégoire : notez-en la disproportion marquée avec les besoins du sujet. Parlant du changement qui doit s'opérer en nous, Grégoire saisit avec empressement l'occasion, mieux vaut dire le prétexte, de tracer le renouvellement perpétuel de la nature (2, 617, C et suiv.) : « ... Tout concourt à cette fête et se réjouit avec nous. Voyez le spectacle qui se présente à vos yeux : La reine des saisons fait le cortège de la reine des journées, et apporte en don le tribut de ce qu'elle a de plus beau et de plus suave. Aujourd'hui plus splendide est le ciel; plus haut, plus doré est le soleil; aujourd'hui la lune a un disque plus éclatant et le chœur des astres est plus pur. Aujourd'hui, c'est la réconciliation des flots et du rivage, des nuages et du soleil, des vents et de l'éther, du sol avec les végétaux, des végétaux avec nos yeux. Maintenant les sources coulent plus limpides, les fleuves plus abondants, ayant enfin rompu les liens que l'hiver leur imposait. Les prairies sont parfumées, les plantes pullulent; on coupe les foins, et les agneaux bondissent dans la campagne verdoyante. C'est le moment où le vaisseau sort des ports, avec ses rameurs dont les chants cadencés ressemblent souvent à des cantiques, et cingle de sa voile, comme d'une aile. C'est le temps où le dauphin bondit tout autour du navire, sifflotant un air très doux, et, se dressant au-dessus de l'onde, poursuit les passagers en manifestant sa joie. C'est l'époque où le laboureur enfonce en terre la charrue, lève les yeux au ciel en invoquant le dispensateur des moissons, attache au joug le bœuf, pour labourer, fend le doux sillon et se nourrit de douces espérances. Voici que le bouvier et le pasteur adaptent leurs flûtes, émettent un chant pastoral, et passent le printemps au milieu des arbrisseaux et des rochers. Voici le jardinier qui soigne ses

plantes, l'oiseleur qui dispose ses roseaux enduits de glu et examine avec soin l'aile de ses oiseaux; ici, c'est l'œil du pêcheur qui sonde le fond de l'eau et nettoie ses filets, assis sur un rocher. C'est l'époque où la diligente abeille, les ailes libres, quitte ses greniers d'approvisionnement, et va révéler sa sagesse aux hommes en volant vers les prairies pour en sucer les fleurs; l'une bâtit les cellules de cire, en tissant, pour ainsi dire, la toile de ses galeries hexagonales et opposées, alternant les lignes droites et les angles, et produisant un ouvrage aussi élégant que solide; l'autre cache le miel dans les greniers; elle travaille la terre pour autrui, en récoltant un doux produit qui n'est pas dû, lui, à la culture (ἀνήροτον). Plaise au ciel, que moi aussi, qui suis en quelque sorte l'apiculteur du Christ, je prenne sur elles l'exemple de la sagesse et de l'ardeur à la tâche ! — Voici que l'oiseau construit son nid; l'un revient de l'exil, l'autre retrouve son ancien logis, un autre enfin voltige çà et là, remplit le bocage de son chant et réjouit de son babillage le cœur de l'homme. Tous les êtres chantent la louange de Dieu et célèbrent sa gloire de leur voix inarticulée; tous les êtres empruntent mes accents pour rendre grâces à Dieu; et ainsi devient nôtre l'hymne de ceux où je puise la matière de mon hymne. C'est l'heure où, chez tous les êtres vivants, la joie se peint... C'est l'heure où le cheval à la tête noble et fière, s'ennuyant à l'écurie, brise ses liens, bat de son sabot la plaine et se pavane dans l'eau des fleuves. »

Le sujet de cette ecphrasis est un sujet classique : c'est la description du printemps. C'est à la fois un poème et un hymne; c'est un poème bucolique au sein d'un discours théologique. Ce morceau de bravoure constitue un tableau qui, par son ampleur et sa contexture, est de la quintessence sophistique. Notez-y l'abondance des périphrases (les liens

que l'hiver impose aux fleuves, pour désigner la glace; le dispensateur des moissons, pour désigner Dieu); la hardiesse des métaphores (l'abeille bâtit ses cellules de cire, en tissant la toile de ses galeries); les oxymora (γεωργεῖ... καρπὸν... ἀνήροτον ; — δοξάζει φωναῖς ἀλαλήτοις), la multitude des vocables poétiques (ἄλσος — σελήνης κύκλος — ἀστέρων χορός — et une foule de mots directement issus du vocabulaire bucolique); la longue file des tableaux et l'intarissable virtuosité du peintre. On y respire une sorte de parfum idyllique, digne de Théocrite.

Si l'on y prend garde, l'occasion de cette riante ecphrasis est une comparaison. Nous avons vu, en effet, dans le précédent chapitre, que le premier membre d'une comparaison était souvent, pour l'artiste, un prétexte à l'introduction de tout un morceau d'art : telle la tristesse du prêtre éloigné de ses ouailles, comparée à celle du bouvier loin de son troupeau, ou à celle de l'oiseau loin de son nid (1, 1229, B); ou encore la longue ecphrasis des occupations du berger, rapprochées de celles du prêtre (1, 417, B).

En dehors de ces occasions, que fournissent les comparaisons, les motifs de descriptions sont assez rares. Voici cependant une ecphrasis où Grégoire expose les charmes de la solitude qu'il vient de quitter (1, 1237, B). « Je me promenais, seul avec moi-même, alors que le jour penchait déjà vers son déclin. Le rivage était mon lieu de promenade; car c'est une habitude constante chez moi de me reposer de mes fatigues par ces sortes de récréations... Je me promenais donc, et mes pieds me portèrent en un lieu où je pus jouir du spectacle de la mer. Le panorama n'était pas gai, quoique la mer soit d'habitude très agréable quand le calme la colore d'une teinte de pourpre et qu'elle minaude avec le rivage gentiment et doucement. Mais, comment dirai-je? La mer, pour emprunter

une expression de l'Écriture, soulevée par un vent violent, se réveillait et était prête à s'élancer; les flots, comme il arrive dans de telles bourrasques, tantôt se soulevant de loin et se grossissant peu à peu jusqu'à une grande hauteur, pour décroître ensuite, se brisaient contre les côtes; tantôt, se jetant sur les rochers voisins, qui les repoussaient, se dispersaient en une poussière écumeuse et ténue. A cet endroit, les galets, les algues et les coquillages, les plus légères seulement parmi les huîtres étaient poussés et en quelque sorte vomis. Les dernières étaient de nouveau ravies par le reflux; le reste des déchets demeurait aussi inébranlable et aussi stable que si aucune force n'avait cherché à les entraîner : le flot ne faisait que les frapper ». —Voilà, certes, une description de mer houleuse qui ne manque ni de sobriété, ni de grandeur. Grégoire ne veut cependant pas qu'on s'imagine qu'il a fait cette description pour son plaisir. Il en retire un essai d'application philosophique qui ne nous intéresserait pas autrement si nous n'y rencontrions une confidence précieuse à recueillir : « De ce spectacle, dit-il, j'ai cru retirer quelque utilité philosophique; et comme j'ai coutume de tout rapporter à moi-même, surtout si je me trouve vivement préoccupé, et comme troublé par quelque événement, — ce qui est mon cas aujourd'hui, — je pris bien garde de négliger ce spectacle » (1257, fin). Cet aveu rend parfaitement compte de la facilité avec laquelle Grégoire passait de l'image à l'idée, — et nous pouvons ajouter — de l'idée à l'image.

Jusqu'ici, en somme, nous n'avons guère assisté qu'à des descriptions de paysages ou d'animaux. N'oublions pas que le vrai sophiste ne s'en tient pas là et doit essayer ses forces sur d'autres sujets : les descriptions de fêtes, de personnes, d'œuvres artistiques entrent dans son domaine.

Prenons les ecphraseis des fêtes : Elles sont, nous l'avons

vu, spécialement citées par l'auteur des Προγυμνάσματα. L'éclat des fêtes païennes prête évidemment beaucoup aux descriptions, et Himérius ne nous le laisse pas oublier (notamment : 39, 5; 53, 40, etc.). Grégoire ne pouvait pas en entreprendre la peinture, sauf pour en faire le procès. Mais la solennité émouvante des cérémonies chrétiennes, et, qui plus est, la majesté des cérémonies éternelles du paradis devaient avantageusement les remplacer. Nous citons ici une double ecphrasis où Grégoire, s'appuyant sur l'Évangile de S. Matthieu (chap. XXV), met en parallèle les fêtes de l'initiation baptismale et la fête suprême de l'entrée dans l'éternelle gloire. Cette double description, dont les différents traits se pénètrent et se mêlent, donne au tout un aspect assez étrange : (2, 425, A). « Le spectacle que tu contempleras, aussitôt après le baptême, en face du grand sanctuaire, est comme le signe de la gloire future. Le chant des psaumes, avec lequel tu seras reçu, est le prélude des hymnes qu'on chante là-haut; les lumières que tu allumeras sont la figure des lampes que nous porterons lorsque nous irons au-devant du Fiancé avec les lampes splendides de la Foi, âmes radieuses et sans tache, âmes ne s'endormant pas, celles-là par nonchalance, de peur que n'arrive inopinément l'Attendu, âmes ne manquant ni de nourriture, ni d'huile, ni de beaux présents, sans lesquels elles se verraient exclues de la chambre nuptiale... Lui apparaîtra, poussant un cri pour nous inviter à nous approcher. Toutes les âmes des sages courront au-devant de Lui, avec leur lumière éclatante, et disposant, pour l'alimenter, d'une quantité d'huile en surcroît; les autres seront dans une grande crainte, recherchant, mais trop tard, l'huile auprès de ceux qui en ont. Le Maître s'avancera avec hâte; les sages entreront avec lui; les autres seront écartés de son approche, ayant usé, à préparer leurs lampes, le temps où il leur eût

fallu entrer. Elles pousseront de longs gémissements, comprenant un peu tard le dommage qu'elles se sont attiré par leur négligence; car, en dépit de leurs prières et de leurs adjurations, jamais plus ne leur sera ouverte l'entrée de la chambre nuptiale, qu'elles se sont, pour leur grand malheur, fermée à elles-mêmes. Elles imitent, par un autre côté, ceux qui arrivent en retard à la noce qu'offre le Bon Père au Beau Fiancé, soit à cause de leur récent mariage, soit en raison de l'achat récent d'un champ, d'une paire de bœufs, qu'elles ont acquis pour leur malheur, car elles se privent ainsi, par le désir de vaines choses, de dons plus importants. Il n'y a place ici ni pour les fiers et les arrogants, ni pour les nonchalants, ni pour ceux dont les vêtements sont sales et indignes de paraître à la noce, même si un d'entre eux s'est jugé digne, ici-bas, de cette splendeur de là-haut, et s'est clandestinement mêlé aux autres, se berçant d'un vain espoir. Quoi encore? Quand nous serons entrés, le Fiancé saura les âmes qu'il aura nourries de son enseignement, et la manière dont elles auront été mêlées avec les âmes qui l'ont accompagné à son entrée. Et Lui, demeurera avec elles, à ce que je pense, leur enseignant des mystères plus parfaits et plus purs encore. Puissions-nous y participer, nous aussi, tant moi qui vous enseigne, que vous qui m'écoutez, en le même Christ, notre Maître, à qui appartiennent la gloire et la force dans tous les siècles. Ainsi soit-il ! »

La description, dont le thème est emprunté aux Évangiles, est nettement allégorique. Cela n'empêche pas qu'il y ait là une ecphrasis, et une ecphrasis de nature tout à fait sophistique. A la base de ce long développement, il y a, en effet, une comparaison. Il saute aux yeux que cette comparaison n'est qu'un prétexte à ecphrasis et non à explication, car cette dernière, qui n'est pas sans obscurité, aurait étrangement

manqué son but. En outre, elle s'essaie à une précision de détails qui est certainement intentionnelle, et qui vise à lui donner toute l'allure et tout l'aspect d'une ecphrasis.

On peut dire que les ecphraseis de personnes, surtout celles qui sont destinées à mettre en relief leur beauté, ne se soucient guère davantage de la réalité. Lisez deux, trois de ces ecphraseis dans les œuvres de tel ou tel rhéteur : vous êtes forcé d'en reconnaître la ressemblance. Le rhéteur n'a pas le sens de la mesure. Son personnage est le plus beau des hommes, et il prétend le montrer par l'énumération de détails déterminés, toujours les mêmes. Autant dire que le sens du pittoresque lui échappe totalement.

Grégoire semble avoir voulu ignorer ces sortes de descriptions. Le fait est qu'elles sont très rares chez lui. Faut-il y voir une sorte de réaction volontaire contre un procédé qui, outre qu'il est très sophistique, ne s'accorde que peu avec l'esprit même du christianisme, lequel fait une obligation de mépriser la chair et la beauté passagère du corps humain? C'est possible. Toujours est-il que, dans l'Oraison funèbre de son frère, Grégoire se refuse à décrire les qualités physiques de Césaire : 1, 760, C. « Mais, sans parler des avantages vulgaires, sa beauté, sa taille, la grâce du héros en toutes choses, et cette eurythmie quasi musicale... » C'est tout : Grégoire indique les développements sans plus. Ce beau zèle de sobriété, cette sorte de continence intellectuelle sont méritoires de la part d'une nature si artiste et si riche. Ils ne devaient pas durer. Ayant peu après la triste occasion de rendre à sa sœur Gorgonie le même office funèbre, il dit : 1, 800, B. « L'or ciselé par les artistes ne servit jamais de parure à sa beauté, ni les blondes ondulations aux reflets changeants, ni les boucles de cheveux, ni la disposition ingé-

nieuse des mèches faisant de la précieuse tête un échafaudage honteux, ni la magnificence d'un vêtement flottant et transparent, ni le brillant et le lustre des pierres précieuses qui lancent des éclairs dans l'air et qui enveloppent les objets de leur éclat; ni les artifices ou les couleurs des charlatans, ni cette vile beauté que les pasticheurs de cette terre composent avec leurs maquillages, travaillant en rivaux de Dieu, et voulant cacher la créature sous des couleurs trompeuses, l'enlaidissant par leurs soins éhontés, et profanant notre image divine en présentant aux yeux avides de convoitises une image de prostituée, afin que cette beauté bâtarde ravisse l'image naturelle sauvegardée pour Dieu et la postérité. Au contraire, ignorant ces ornements, Gorgonie... » — Évidemment, Grégoire n'a pas décrit la beauté de sa sœur, ou plutôt, il l'a décrite négativement. Ce détour, on le voit, lui a permis de faire une réelle ecphrasis de cette beauté artificielle, due à la main des hommes, et d'y accumuler toutes sortes de détails et de traits dont la précision technique est fort piquante (1).

Les rhéteurs et les sophistes sont d'accord pour introduire dans toute oraison funèbre de jeune homme ou de jeune femme un τόπος ecphrastique où sont décrits les charmes, maintenant flétris, de celui ou de celle qui n'est plus. C'était pour eux une occasion de rendre plus sensible, par l'emploi de l'antithèse, la triomphante beauté de la fleur de l'âge. Il suffit de relire le thème préconisé par Ménandre pour se rendre compte que cette description des ravages de la mort équivalait, en somme, à un hymne chanté à la beauté. Grégoire décrit sans doute aussi, non sans émotion, ces agonies où règne une sorte de terreur mystérieuse; mais il préfère, s'opposant en

(1) Cf. pour l'ecphrasis de la beauté physique, dans HIMÉRIUS, l'*oraison funèbre de son fils*, p. 92, 21 et suiv.

cela aux rhéteurs, nous présenter son héros moribond comme portant déjà sur le visage la marque des célestes joies (p. ex. l'agonie de Gorgonie et de Grégoire le père : 1, 809, A. B; 1, 1017 fin). — Lisez, par contraste, ce tableau d'un réalisme vivant, où Grégoire dépeint, non sans finesse, les derniers moments de quiconque meurt privé du saint baptême (2, 373, A) : « Reçois-le (le baptême) tant qu'autour de toi, les pleurs révélateurs du départ suprême, et peut-être contenus pour ne pas t'alarmer, ne sont pas encore venus; tant que n'est pas arrivé le moment où ton épouse et tes enfants, tirant avec force, comme pour le retarder, le moment irrévocable de ta mort, refusant de la croire imminente, cherchent à surprendre tes dernières paroles; tant que tu n'auras pas à tes côtés un médecin ignare, dont la bouche te fera grâce d'heures qu'il n'est pas en son pouvoir de te donner, et qui, pesant tes chances de salut par un signe de tête significatif, discutera de ta maladie après ton décès... » Ce tableau est d'une vérité toujours actuelle, et d'un réalisme saisissant.

Grégoire ne réussit pas aussi bien, semble-t-il, les ecphraseis portant sur la description des funérailles. Il paraît y être moins à l'aise. C'est qu'il s'agit, en somme, de saisir d'emblée tout ce qu'une foule offre de mobilité, d'incohérence même. Or, cette instabilité des agglomérations populaires déconcerte l'observateur scrupuleux et analyste. Elles exigent, chez qui veut en rendre l'aspect, d'autres qualités que celles d'un artiste attentif et curieux. On comprendra mieux ce que nous voulons dire quand on aura lu le récit des funérailles de Basile (2, 601, B) : « Le saint était porté par les mains de saints, et chacun s'empressait de saisir l'un une frange, l'autre l'ombre, l'autre le lit porteur d'un saint, rien que pour le toucher... Il y avait plein les places, les portiques, les maisons à deux ou trois étages de gens qui l'escortaient, marchant en

avant, en arrière, serrant de près, montant les uns sur les autres : foules innombrables de toute race et de tout âge, auparavant inconnues. Les psalmodies étaient dominées par les gémissements, et la philosophie anéantie par la douleur. Il y avait lutte entre les nôtres et ceux du dehors, grecs, juifs, étrangers... En fin de compte, la douleur finit même par devenir un danger : il mourut avec lui un bon nombre de personnes, par suite de la poussée violente et du tumulte... le corps ne put qu'avec peine échapper aux ravisseurs. »

Très certainement, la valeur de cette description ne dépasse pas beaucoup celle de la plupart des reportages contemporains. Il est visible que Grégoire n'a pas su où reposer son attention et qu'il a laissé disperser son observation; l'ensemble est fragmenté, sans homogénéité; l'incohérence même n'en est pas absente. Le pathétique forcé achève de conférer une allure pénible et emphatique, qui déplaît.

Les ecphraseis de martyres sont, en général, plus réussies. C'est qu'ici l'attention de l'artiste se concentre sur les victimes et les bourreaux, sans s'éparpiller ailleurs. Ces descriptions de supplices étaient le grand succès des orateurs chrétiens qui, le sachant, y apportaient tous leurs soins. Voici, par exemple, une longue peinture du supplice d'Athanase (1, 620, A. B) « : Ce prêtre, ce vieillard était conduit à travers la ville, martyr volontaire, objet de respect pour tous, sauf persécuteurs et bourreaux, tant à cause de son grand âge qu'en raison surtout de la sainteté de sa vie. Il était escorté par des individus de tout âge et de toute condition; tous affluaient, hommes, femmes, jeunes gens, vieillards, gouvernants et dignitaires. Leur but à tous était de se surpasser les uns les autres par leur hardiesse insolente à l'égard du vieillard... : on le tirait par les mains, on le poussait dans les égouts; on le tiraillait par les cheveux, par n'importe quelle partie du corps,

mêlant l'insolence aux traitements injurieux...; les enfants se le renvoyaient l'un à l'autre, tel un pendule, recevant sur leurs stylets ce corps généreux, et considérant cette tragédie comme un jeu. Ses jambes étaient froissées jusqu'aux os des vexations qu'on leur infligeait. On arrachait ses oreilles avec des fils de lin, les plus fins et les plus fermes. Et lui, dressé dans un mannequin d'osier, frotté sur tout le corps de miel et de saumure, était lacéré, déchiré par les abeilles et les guêpes, en plein jour, sous la chaleur ardente du soleil, qui consumait son corps et servait à leur morsure la tiédeur succulente de ses chairs — je ne dirais pas malheureuses — mais bienheureuses. » — Le tableau est manifestement soigné; Grégoire ne nous fait grâce d'aucun détail de nature à exciter notre compassion et notre admiration.

L'ecphrasis du martyre de Basile (2, 569, A) est à peu près du même genre, quoique moins développée. — On en rencontre une autre, plus hyperbolique, plus emphatique aussi, dans le discours intitulé « In laudem Heronis » (1, 1212, B). Les exclamations comme Φεῦ τοῦ θεάματος ! Φεῦ τοῦ δράματος ! en marquent assez bien le ton. La petitesse des κῶλα promet un morceau de bravoure, où le souci du style est constant.

Mais c'est à l'ecphrasis du supplice des Macchabées que nous voulons en venir. Le procédé d'accumulation fait encore mieux ressortir chacun des traits accroissant l'horreur de la description. Rien, dit Grégoire, n'a pu fléchir la constance de la mère des Macchabées (1, 917, A) « ni l'apprêt des instruments de torture pour étreindre les articulations, ni les roues qu'on amenait, ni les trochantères, ni les entraves, ni la pointe des ongles de fer, ni les épées aiguisées, ni les chaudrons d'eau bouillante, ni le feu qu'on attisait, ni les menaces du tyran, ni la foule, ni l'affairement des satellites, ni les regards de ses enfants, ni les membres déchirés, ni les chairs labourées, ni les

ruisseaux de sang, ni cette fleur de jeunesse flétrie, ni les souffrances cruelles du moment, ni les tourments à venir. » — Arrêtons ici cette énumération qui deviendrait aisément macabre. Notons seulement combien Grégoire sait profiter du détail concret et réaliste, qu'il relève encore par l'anaphore et l'asyndète. Son but n'est pas douteux : il veut nous mettre sous les yeux, d'un côté, ces fils aux prises avec les plus atroces souffrances; de l'autre cette mère, les yeux hagards, fous, prise d'un rire étrange qui n'était autre que le rire de la douleur et de la folie.

Il est d'autres tableaux où les différents traits sont disposés avec plus de variété, et où le διήγημα devient réellement une ecphrasis par la couleur, la vie, la précision rigoureuse des traits. Ce sont de véritables portraits à la manière de La Bruyère. Ainsi, le portrait que Grégoire fait du riche et du pauvre, dans le fameux sermon de charité sur l'Amour des Pauvres, eût pu fournir à l'auteur des *Caractères* plus d'un détail pittoresque et original : (1, 877, B). « Ils gisent, les pauvres, devant nos portes, dévorés de langueur et de faim, n'ayant même pas les moyens physiques d'exciter notre compassion, privés qu'ils sont de leur voix, pour pleurer leur misère, de leurs mains pour les tendre et supplier, de leurs pieds pour aborder les riches, de leur souffle pour accentuer leurs lamentables complaintes, et, — malheur écrasant qu'ils jugent pourtant le plus léger de leurs maux, — sachant gré à leurs yeux, qui ne leur permettent pas de voir leur état pitoyable. » Retenons au passage ce trait de mauvais goût, qui dénote une préciosité affectée. — Grégoire continue : « Tel est leur triste état. Nous, au contraire, nous nous étendons superbement, au milieu de notre luxe, sur un lit élevé et monumental, sur des tapis magnifiques qu'on ose à peine effleurer, pleins d'irritation si nous entendons seulement la

voix de quelqu'un qui demande. Il faut que le pavé de nos salles soit jonché de fleurs odorantes, souvent hors de saison; que nos tables soient ointes des parfums à la fois les plus suaves et les plus précieux, qui ont pour effet d'accroître encore notre mollesse efféminée. Il faut qu'il y ait des jeunes esclaves, dont les uns, debout, parés et disposés en ordre, la chevelure flottante, les manières efféminées, le visage soigneusement épilé par le rasoir, aient une mise qui est plus que pour satisfaire les yeux impudiques ; dont les autres prennent du bout des doigts les coupes, avec le plus de grâce et de fermeté possible, les autres soufflent un vent artificiel sur la tête des convives, à l'aide d'éventails, et rafraîchissent par cet air, que produisent leurs bras, des masses inertes de chair. Il faut que notre table regorge de l'abondance des viandes et de toute la richesse des éléments, air, terre, eau, que nous rendons nos esclaves; il faut que nous bourrions notre estomac de ces élucubrations culinaires des cuisiniers et des maîtres d'hôtel; il faut que tous s'ingénient à l'envi à flatter à qui mieux mieux notre estomac avide et ingrat, ce lourd fardeau, auteur de tous nos maux, cet animal insatiable, infidèle, qui devrait être supprimé avec la nourriture elle-même. » La description, que nous arrêtons, continue encore. Il est à peine besoin de noter le luxe des détails réalistes qui aident beaucoup, et d'ailleurs à peu de frais, à rehausser un développement et à en aviver la couleur. On ne peut s'empêcher de penser, en le lisant, à un Juvénal qui trace, avec un cynisme souvent effronté, mais aussi avec une âpre violence, les mœurs brutales et débauchées de la haute société romaine.

Pour être tout à fait quitte avec les ecphraseis, il faudrait dérouler ici la piquante galerie de tableaux où figurent, pris sur le vif, les portraits des théologiens de mauvais aloi,

des hérétiques, des apostats, des bourreaux et des tyrans. Comme il faut nous borner, attachons-nous aux descriptions qui essaient de représenter les œuvres créées par l'homme.

Et tout d'abord, voici la description, vraiment d'un artiste consommé, que Grégoire trace de l'entrée des matelots égyptiens à Constantinople (2, 248. A) : « Oui, peuple de Dieu, et notre peuple à nous, belle en vérité était la fête que vous avez récemment donnée sur les flots, surtout pour le beau spectacle qu'elle offrait à nos yeux : une mer boisée des mâts de vos navires (δενδρουμένην τὴν θάλασσαν), dissimulée sous un nuage artificiel; la beauté, la célérité de vos vaisseaux, équipés comme pour une procession; une brise légère en poupe se faisant l'escorte volontaire qui amenait à notre ville une ville flottante et marine. » — Joignons, comme pendant à cette ville flottante, la description de la ville continentale : Constantinople (2,469, C). Rapidement esquissée, cette ébauche est d'un maître. Nous y voyons Constantinople, « l'œil de l'univers, puissante sur terre et sur mer, trait d'union, pour ainsi dire, entre l'Orient et les confins de l'Occident, point de convergence des limites extrêmes de la terre, leur point de départ aussi, comme du comptoir commun de la Foi » (1).

L'ecphrasis peut être moins générale, et aussi plus précise, — partant, plus sophistique, — quand elle se restreint à la description, non de toute une ville, mais d'un de ses monuments, d'une de ses œuvres d'art, d'un tableau, d'une statue. L'immobilité, la fixité des formes, permettent bien plus aisément la poursuite du détail : aussi arrive-t-on à un effet de perfection seul possible dans ce genre de descriptions. L'ecphrasis par excellence, de l'aveu même des théoriciens, c'est l'ecphrasis des chefs-d'œuvre artistiques (2). Ces descriptions,

(1) Comparez avec la description qu'en fait Himérius, 61, 43.
(2) Cf. notamment chez Himérius, l'Ecphrasis de la statue de Memnon, p. 65 (début).

assez rares chez Grégoire, sont cependant, quand elles se présentent, longuement et même prolixement développées. Grégoire, quand il s'y met, est sophiste jusqu'au bout, plus sophiste que les sophistes mêmes. Il est facile d'en juger par cette description d'Église, qui, par le souci du détail technique, le « plastique » de l'expression, l'éclat des images, est peut-être le chef-d'œuvre du genre (1) : (1, 1037, A. B). « Ce monument est digne d'être célébré, car il l'emporte sur la plupart des églises en grandeur, et les surpasse toutes en beauté. Formé de l'opposition de huit plans équilatéraux (2), dressé en l'air par l'élégante beauté des colonnes et des portiques à deux étages, il est encore dominé par des sculptures qui ne le cèdent en rien aux originaux. L'éclat de la voûte est resplendissant comme la coupole du ciel. A l'intérieur, les yeux sont allumés par la richesse des puits de lumière, tant il est vrai que c'est là le séjour de la Lumière. Entouré de promenoirs circulaires symétriquement disposés, construits en très beaux matériaux, il embrasse au milieu un grand espace; il resplendit de la beauté des portes et des vestibules, propylées qui, semble-t-il, tendent les bras au-devant des visiteurs... » Cette langue est tout aussi bien celle d'un architecte que celle d'un décorateur; mais elle est surtout la langue des rhéteurs, si curieux de tout ce qui peut les faire valoir en tant que génies universels, aussi capables de parler architecture que littérature, histoire que philosophie, science que mythologie. Le compliqué de la description en rend parfois la signification difficile, surtout pour des lecteurs qui n'ont pas devant eux, comme les auditeurs d'alors, chacun des détails, soulignés encore par le geste de l'orateur.

(1) A comparer avec tout le passage identique d'Eusèbe, *Hist. Ecclés.*, 864., B (fin). Cette ecphrasis d'Église est une véritable leçon d'art.

(2) Il s'agit des huit piliers disposés en octogone et reliés par des arcades.

La traduction en est, au surplus, assez malaisée, malgré la précision de l'analyse; en tout cas, les historiens de l'art byzantin peuvent y trouver, sur le style monumental de l'époque, des documents précis et originaux.

Le discours « De Martyribus » (disc. 25) nous offre un tableau qui frappe par l'insistance avec laquelle chacun des traits y est analysé, décomposé. La précision est telle qu'on peut se demander si Grégoire n'ajoute pas à ce tableau, qu'il déclare avoir vu, quelques détails dus à son imagination, ou plutôt s'il n'a pas, à la manière de certains artistes scrupuleux, tracé toute cette scène picturale, le tableau sous les yeux : (2, 260, C).

« J'ai vu sur un mur préalablement blanchi, cette peinture... C'était un chœur de femmes à l'attitude provocante et lascive, qui se soumettaient, chacune de son côté, à des contorsions sous forme de figures de danse. Les mythes les appellent Ménades : chevelure hérissée et éparse au vent, regard côtoyant la folie; dans leurs mains des torches allumées, dont la flamme tournait en rond avec leurs corps; l'air s'engouffrant dans les plis de leur peplos, souillant la décence; danses sur la pointe du pied, sauts, — aucun de leurs gestes ne respirait une décente pudeur. Au milieu de ce chœur était représenté un homme, quelque être ni masculin ni féminin, dont le sexe était douteux et les traits efféminés, placé sur les confins de la nature, la mise débraillée, chancelant comme un homme encore endormi, ou comme un homme ivre. Renversé sur un char, il était traîné par des animaux au milieu du chœur des Ménades. Autour de lui, une grande quantité de vin répandu des cratères, et, entourant ce groupe, des bavards, de nature étrange, à la face barbue, bondissant sur des pieds de bouc. »

Le récit n'est que momentanément achevé ; il reprend

ensuite sous une autre forme, jusqu'à ce que Grégoire, se rendant compte enfin de la complaisance excessive qu'il met dans sa description, s'écrie : οὐκοῦν ἐπανιτέον ὅθεν ἐξέβημεν.

Il convient de signaler tout d'abord le sujet de cette peinture, qui est une scène essentiellement païenne, et qu'on s'attendrait plutôt à rencontrer dans les œuvres d'un Aristide ou d'un Himérius. Il faut aussi noter la complaisance avec laquelle Grégoire insiste sur certains détails bizarres comme l'indécision du sexe, chez le personnage couché sur le char; il ne se contente pas d'une expression; il reprend successivement jusqu'à quatre fois la même idée : 1) μιξόθηλυ ; 2) καὶ τὴν φύσιν ἀμφίβολος ; 3) καὶ θηλυδρίας τὸ εἶδος (par oppos. à ἀνδρός); 4) ἐν μεθορίῳ τῆς φύσεως κείμενος. Bref, tant par son sujet que par sa facture, voilà une ecphrasis essentiellement profane.

En somme, nous avons rencontré sous la plume de Grégoire non seulement toutes les sortes d'ecphraseis cataloguées par les rhéteurs, mais d'autres descriptions encore, suscitées par des raisons apologétiques, comme le développement de l'argument des Causes Finales ou la peinture des exploits de l'Eglise naissante. Ce procédé, Grégoire ne l'a pas seulement emprunté de toutes pièces aux écrivains profanes; il n'en a pas seulement compris le maniement délicat; il l'a transformé selon les besoins de la religion nouvelle, en l'élevant à la dignité de procédé d'édification, notamment par la description des martyres chrétiens. Cette transformation, qui d'ailleurs était parallèle chez les autres orateurs du IVe siècle, est une preuve nouvelle et décisive de l'action régénératrice opérée par le christianisme sur les vieilles méthodes du paganisme, en leur donnant, pour s'exercer, une fonds d'idées autrement vivant et palpitant que ne l'était la frivolité précieuse de la plupart des mythes païens.

CHAPITRE X

La Composition des Discours de Grégoire. La Mise en valeur du Fond.

Il nous faut étendre désormais notre enquête aux méthodes de composition de Grégoire, à l'ordonnance de ses développements, et à la mise en œuvre de chacun d'eux. Nous essaierons, dans ce chapitre, de poursuivre notre parallèle entre l'orateur chrétien et les sophistes, en réservant plus spécialement notre attention aux usages d'Himérius.

L'art de la composition revêtait, chez les rhéteurs, un caractère plus factice, s'il se peut, que leurs autres procédés. Encore fallait-il qu'il existât. Il n'est pas rare, en effet, de rencontrer chez eux certaines amplifications dépourvues de toute composition. — En réalité, il faut ici distinguer deux cas dans les habitudes de nos rhéteurs : celui où ils improvisaient leurs discours, et celui où il les travaillaient méticuleusement. Au premier correspond généralement un plan nul; au second, un plan tout d'artificiel et de commande.

Une des plus déplorables manies de la rhétorique fut l'institution de ces concours littéraires où l'improvisation était de rigueur, et où la faconde et la virtuosité avaient nom éloquence. Le rhéteur, en présence du sujet proposé par un de ses auditeurs, se réservait à peine quelques minutes de réflexion, et, parfois même, entamait instantanément son préambule. On conçoit aisément que, si ces tours de force pouvaient rencontrer des auditeurs assez naïfs pour en être charmés, le succès même de ces entreprises quasi charlata-

nesques et acrobatiques devait largement contribuer à la décadence de l'éloquence. Il est à peine besoin de faire ici le procès de l'improvisation : chacun sait que non seulement un style original et expressif n'est pas son fait, mais que les qualités de composition, si nécessaires à la belle tenue d'un discours, y sont, la plupart du temps, fort compromises. Le rhéteur, en effet, ne se rend pas compte, au milieu de son débit, de la proportion qu'il conviendrait d'établir entre ses divers développements. Tel est écourté qui devrait être au contraire amplifié, pour l'excellente raison que l'esprit du conférencier peut avoir des lacunes, et qu'il ne lui est pas loisible d'y remédier. Tel autre est, au contraire, démesurément enflé; c'est que le rhéteur a rencontré sur son chemin ou plutôt a suscité un de ces clichés sur lesquels il a depuis longtemps exercé sa virtuosité. De là ces τόποι, ces διηγήματα, ces ἐπιμοναί qui naissent à chaque instant sous la plume des beaux parleurs de l'époque. Le développement est tiraillé en tous sens; la marche normale des idées est, à chaque instant, entravée par des digressions, qui essaient de nous éblouir et de nous donner le change, en voilant l'embarras et la stérilité intellectuelle du déclamateur. Les répétitions, favorisées par l'enflure du ton, y sont fréquentes; les pléonasmes et les redondances ne servent, bien souvent, qu'à allonger une matière aride par elle-même ainsi qu'à étaler la richesse des ressources dont disposent ces maîtres du langage. La composition se ressent évidemment de ces artifices : l'orateur tombe presque fatalement dans le caprice et l'arbitraire. Il cause; et si sa parole pourrait constituer la plus séduisante des conversations de salon, elle n'est pas du tout une conférence; à plus forte raison n'est-elle pas de l'éloquence. Ce caprice du développement vient non seulement de la différence des ressources et des lacunes propres à chaque

esprit; il est dû aussi à un défaut de vue synoptique du sujet, occasionné lui-même par les circonstances exceptionnelles au milieu desquelles il est traité. Les idées ne se rattachent pas à un tronc commun; elles sortent les unes des autres; parfois, tout un paragraphe doit son origine à une phrase accessoire, issue, elle-même, d'un mot sans importance; en sorte que la marche du discours est bien plutôt l'expression de la psychologie de l'auteur que la marque de sa puissance logique. Nous ne parlons pas des erreurs de jugement ni des sophismes ni des subtilités d'argumentation que suppose une méthode aussi défectueuse, et que nous aurons l'occasion de traiter, quand nous parlerons de la dialectique.

Les discours des rhéteurs grecs qui nous sont parvenus sont, en partie, des improvisations retouchées, en partie des compositions plus travaillées et élaborées dans le silence du cabinet. Les discours d'apparat adressés à l'empereur ou à ses hauts fonctionnaires, les monodies, les ἐπιτάφιοι λόγοι étaient soigneusement préparés. Quelle est la valeur de ces discours, au point de vue de la composition? La question comporte deux réponses différentes. Dans certains genres, que nous étudierons de plus près, le schème des développements était rigoureusement arrêté; c'était le cas, par exemple, des ἐπιτάφιοι λόγοι, des ἐγκώμια et aussi des βασιλικοὶ λόγοι, à l'adresse des souverains. L'orateur, quand il désirait un plan net et solide, devait asservir ses idées à des réglementations oppressives et tyranniques, les faire entrer dans un cadre tout fait, et dès longtemps prévu. Il fallait opter pour cette disposition essentiellement banale ou se résigner à bâtir soi-même son propre plan. Or, il semble que, en dehors des canevas officiels qu'ils avaient reçus de leurs maîtres, les rhéteurs aient été absolument impuissants à en créer d'autres. Renoncer à la tutelle des plans classiques équivalait

donc, pour eux, à se passer de plan et à s'en remettre au hasard de l'inspiration. Aussi bien, retrouvons-nous dans les discours que nous pouvons qualifier d' « émancipés », c'est-à-dire soustraits aux théories de composition scolaire, la plupart des caractères que nous avons relevés au cours des διαλέξεις improvisées. Moins apparent, sans doute, est l'arbitraire des développements; mais ce n'est qu'une différence de degré. La composition y est presque aussi lâche, aussi inorganique que dans les autres : même disproportion choquante, mêmes digressions, même absence d'homogénéité.

Ce défaut d'ordonnance peut paraître paradoxal dans les œuvres d'écrivains aussi artistes qu'étaient les lettrés grecs. Il l'est, en effet; mais il s'explique par la conception toute différente qu'au moins les Grecs de la décadence ont de la beauté d'un discours. Pour eux, le détail seul a du prix; la perfection de l'ensemble est chose secondaire ; ils ne savent pas la goûter. Par une sorte de myopie intellectuelle voulue, ils restreignent leur champ de vision à l'examen d'un développement, d'une période, d'une expression, d'un mot. Leur sens esthétique est, pour ainsi dire, fragmentaire; et, au lieu du sentiment d'élévation calme et rassérénante que nous ressentons en face du beau, il semble qu'ils se soient contentés d'une succession d'impressions où l'étonnement se mêlait à l'agrément, la surprise à l'admiration. Les rhéteurs surent exploiter cette tendance; peut-être même avaient-ils été les premiers à la partager. De là, le souci du détail poussé jusqu'à la subtilité et jusqu'au purisme; de là, tel développement — véritable œuvre d'art noyée dans le quelconque et dans la médiocrité — dont l'éclat même s'étale au mépris des intérêts de l'ensemble. Aussi la plupart des discours de rhétorique sont-ils, en quelque sorte, des ἐκλογαί, c'est-à-dire des extraits sans lien vraiment solide, réunis les uns aux autres par des

transitions factices, et ayant en eux seuls leur valeur propre. Ciseler une période, la semer de toutes les fleurs de la rhétorique, voilà qui importe plus au rhéteur que le développement logique d'une idée. On s'explique maintenant pourquoi le caractère qui distingue ces œuvres est la disproportion du fond et de la forme, celle-ci débordant celui-là.

Aussi ne doit-on pas s'étonner, lorsqu'on ouvre un traité de rhétorique, de rencontrer une quantité innombrable de recettes intéressant la mise en valeur du détail, et de noter l'absence presque absolue de préceptes proprement oratoires. On nous parle bien de la προδιόρθωσις, qu'il faut distinguer de l'ἐπιδιόρθωσις, de la προκατάληψις, de la παράλειψις, de l'ἀπόρησις, etc.; mais, sur le déroulement proportionné des développements on relève à peine, dans les Προγυμνάσματα des rhéteurs, quelques passages dont l'insuffisance et la généralité n'ont d'égale que la banalité.

L'ignorance d'Himérius est à peu près complète pour tout ce qui touche à l'ordonnance d'une matière. Sa méthode est une sorte d'éclectisme où il donne asile à toutes les idées qui se présentent, à condition qu'elles prêtent à amplification et qu'elles contribuent à l'ornementation. Il rayonne tout autour de son sujet, et arrive souvent au bout l'ayant à peine effleuré. Dépouillé de ces ornements, le fond est vide et flasque; et l'on a parfois cette impression que le rhéteur ne recherche les matières les plus ingrates et les plus arides que pour nous éblouir davantage par l'abondance luxuriante de la mise en œuvre. Faire quelque chose de rien, tel est son but. D'ailleurs, ce quelque chose n'est souvent qu'un long hors-d'œuvre et qu'une suite de développements « à côté ». Le discours II, par exemple (1), est une oraison funèbre; mais, en fait, ce n'est

(1) Himérius, p. 44.

ni plus ni moins qu'un prétexte à l'éloge historique d'Athènes. Les développements, essentiellement instables, dévient continuellement, donnant au tout une allure capricieuse ou incertaine. C'est un tissu de digressions, presque toutes injustifiées, que l'orateur ne se donne même pas la peine d'amener intelligemment et de préparer. Les paragraphes sont juxtaposés, et leur indépendance les uns vis-à-vis des autres est encore soulignée par la maladresse ou l'artificiel des transitions. Les exemples abondent. Himérius ne craint pas de dire quelque chose comme : « Maintenant, parlons de ... Φέρε οὖν... » (1). La digression est passée, chez lui, au rang de procédé avoué : les τόποι et les διηγήματα ne sont pas autre chose. Les premiers, plus rares chez Himérius, mais fréquents dans la philosophie sophistique et dans la rhétorique, sont une amplification de notions que tout le monde tient pour vraies (2). Sur un thème ressassé, l'écrivain brode à son aise toutes sortes de variations. La latitude entière laissée à l'auteur dans la mise en œuvre de ces τόποι rapproche ces derniers des διηγήματα. Ceux-ci se divisaient, selon les techniciens, en μυθικά, ἱστορικά, πραγματικά, πλασματικά (3). En d'autres termes, on distinguait les récits légendaires, les récits d'histoire ancienne, les récits propres aux jeux publics et ceux des actions dramatiques. Himérius s'est spécialisé dans les récits mythiques, et l'on peut dire à la lettre que son œuvre n'est qu'une longue

(1) Himérius, disc. IV, p. 54. — Le disc. VII est surtout remarquable par l'artificiel de ses transitions.
disc. XIV, p. 75, 10. Φέρε οὖν καθ' ἕκαστον τῶν σῶν κάλων διεξιὼν διηγήσομαι.

(2) Spengel, III, p. 470. Gr. Naz. connaît aussi ces τόποι et la plupart des développements complaisants qu'on peut ranger sous ce nom. C'est ainsi que le discours II, qui traite cependant un sujet bien spécial, contient tout un développement sur le Vice et la Vertu. Ailleurs (2, 269, C fin) sur les méfaits de l'envie; ailleurs encore (2,376, B), sur cet adage : qu'il faut faire chaque chose en son temps.

(3) Spengel, III, p. 455.

suite de διηγήματα (1). Le διήγημα est donc un récit, une fable; c'est l'équivalent du latin « narratio » (2). C'est le seul domaine où le vrai rhéteur se sente en pleine possession de ses moyens. Aussi multiplie-t-il comme à plaisir les occasions de les traiter. Le discours V offre deux exemples curieux de ces διηγήματα issus d'une phrase amenée par hasard. Je prie le lecteur de s'y reporter. Tout le passage qui va de Ἔχαιρε μὲν (p. 56, ligne 37) jusqu'à la fin de la page est le développement du petit κῶλον : οὐδὲν ἐραστῇ παρ' ἐρωμένου βαρὺ καὶ δύσκολον. De même (p. 57, ligne 9-29), nous rencontrons tout un développement issu de ces quelques mots : μέση ἐν μέσοις κειμένη (ἡ πόλις). Le discours VII nous offre l'exemple d'un débit hésitant, coupé qu'il est, à chaque instant, par l'introduction d'une nouvelle idée, qui s'étend aussitôt sous forme de διήγημα. Discours XIV (p. 79, ligne 2), un simple mot comme πτεροῖ amène sur-le-champ, à propos de Dédale, un διήγημα qui constitue un hors-d'œuvre manifeste.

Un des effets immédiats du manque de composition, c'est la répétition. Himérius n'y échappe pas, et cette négligence, anti-esthétique par excellence, est encore favorisée par le ton très hyperbolique de son genre de discours. Ainsi, dans la Monodie en l'honneur de son fils Rufin (disc. XXIII p. 95, 10) il répète une idée déjà exprimée au moins une fois, et peut-être deux, au cours de son oraison funèbre (καὶ τοὺς σοὺς λόγους τῶν ἐμαυτοῦ λόγων ἡγούμην κρείττονας...).

Cette introduction un peu longue, nous l'avons jugée nécessaire pour mieux déterminer dans quelle mesure Grégoire

(1) Himérius emploie à chaque instant le mot διήγημα en annonçant ses développements. Ainsi : disc. I, p. 39, 27. ἐθέλω δὲ ὑμῖν λόγον διηγήσασθαι; — disc. III, p. 53, 55. Βούλομαι δέ σοι τι καὶ διήγημα... διηγήσασθαι, — disc. IX, p. 66, 12, etc.

(2) Ne pas confondre διήγημα et ἔκφρασις, cette dernière ayant un caractère descriptif plutôt que narratif.

a réagi contre cette absence de composition, et en quoi néanmoins ses œuvres laissent percer son défaut d'éducation précise et sérieuse sur ce point.

Que Grégoire préparât ses discours, c'est là un fait que nous pouvons admettre sans difficulté, encore que nous n'en ayons aucune preuve positive (1). Il avait pu jadis improviser, dans l'officine des rhéteurs; mais il était trop pieux et trop droit pour traiter les questions proprement religieuses avec négligence ou désinvolture.

Dès son premier discours, il se montre réellement supérieur dans l'art de faire, d'une matière assez hybride, un tout cohérent. Il avait, en somme, à traiter deux sujets tout à fait distincts : εἰς τὸν Πάσχα καὶ τὴν βραδυτῆτα. Ordonné prêtre malgré lui, Grégoire s'était enfui dans la solitude pour échapper à l'exercice d'un ministère aussi redoutable que le ministère sacerdotal. Revenu sur les instances de son père, il se fait que son retour coïncide avec la fête de Pâques. D'où l'obligation, pour lui, d'expliquer à la fois les causes de son « retard » et les principaux événements de la Résurrection du Christ. Le discours débute par un cri lyrique de joie et de gratitude envers Dieu dont on célèbre aujourd'hui un des plus grands mystères. « Il faut pardonner à tous, dit-il, et à moi comme aux autres, si toutefois je suis coupable, ce qui n'est pas prouvé, car la circonspection vaut quelquefois mieux, en une matière aussi grave, qu'un enthousiasme fautif. » Il énu-

(1) Nous avons des raisons de penser que si Grégoire n'écrivait pas tout au long ses discours, il en faisait néanmoins un canevas soigné, qu'il se réservait d'amplifier à sa guise. Il nous parle aussi en plusieurs passages des tachygraphes qui recueillaient ses paroles : ceci semble indiquer qu'il accordait beaucoup à l'improvisation. Quant aux discours théologiques, ils sont assez soignés pour qu'on puisse affirmer qu'ils avaient été rédigés avant d'être prononcés. Au surplus, des phrases comme καὶ οὐκ οἶδ' ὅτι δεῖ πλείονα λέγειν (1, 1192, A) ou δοκεῖτέ μοι τὸν λόγον προκαλεῖσθαι διὰ τῆς ἡσυχίας (1, 1157, B), — ἐπεὶ δὲ ἁπὰξ εἰς τούτους κατέστην τοὺς λόγους... (disc. 26), peuvent avoir une valeur oratoire ; mais laissent également présumer que Grégoire improvisait.

mère alors les dons innombrables de Dieu; et, en une phrase d'une précision et d'une habileté sans égales, il noue les deux parties de son discours. « Louons Dieu, dit-il, qui, au lieu d'un seul pasteur, vous en rend deux : le Christ ressuscité et moi, votre prêtre » (1, 400, B : καὶ διπλοῦν ἀνθ' ἁπλοῦ διδῶσιν). Voilà l'idée centrale. Grégoire termine : Ce qu'il vous a donné, il faut le garder, et le garder intact : j'entends votre pasteur et surtout sa parole, divulgatrice de la saine doctrine de la Sainte Trinité.

Je ne sache pas qu'on puisse traiter un sujet avec plus d'adresse. Dès son premier essai du haut de la chaire chrétienne, Grégoire se révèle un maître. D'ailleurs, nous pouvons nous tenir pour assurés que cette quasi-perfection n'était pas l'effet d'un bienheureux hasard, mais tenait chez lui à de réelles qualités de netteté dont il savait user à l'occasion. — Le premier discours « De Pace » (disc. XXII) offre un plan très serré et extrêmement net. Le discours XVI (In Patrem Tacentem), sans être à citer comme un modèle de composition, est curieux cependant par l'effort visible qu'y fait Grégoire, en terminant, de justifier son exorde, et de reconstituer l'unité que le discours semblait avoir perdue (1).

Le souci de la composition n'est cependant pas, tant s'en faut, le souci dominant de Grégoire. Non pas qu'il ne sache pas composer; nous sommes convaincu du contraire. Mais c'est que, au moins dans certains cas, il ne veut pas composer rigoureusement. Et il a ses raisons. Il sait qu'une matière aussi aride que la Théologie, aussi chagrine que la Morale est destinée à rester pour une bonne part des auditeurs lettre

(1) Grégoire le Père, devant qui son fils prononce son discours, est intimement mêlé à l'action, dès l'exorde, puisque c'est lui qui est censé parler. Mais la longue suite du discours a vite fait de nous faire oublier ce détail. Grégoire nous le rappelle ainsi : Ταῦτα συμφιλοσόφησον ἡμῖν, ὦ θεία καὶ ἱέρα κεφαλή; et il demande à son père la contribution de ses prières.

morte, si l'on ne saisit pas toutes les occasions de réveiller leur attention. Les nécessités pédagogiques, nous le verrons, passent toujours, chez Grégoire, avant les exigences esthétiques. S'il voit, du haut de la chaire, qu'un passage de son sermon plaît davantage, il ne se fait pas faute de l'amplifier. Si, dans d'autres circonstances, l'intérêt de ses auditeurs semble exiger qu'il traite une question préjudicielle, qui compromet l'équilibre du plan, il préfère franchement — et nous n'avons qu'à l'en louer — sacrifier cet équilibre au profit qu'il attend de ce qui n'est, esthétiquement parlant, qu'un hors-d'œuvre (1).

Ainsi, un des désirs les plus chers de Grégoire a été de faire connaître d'abord, de faire goûter ensuite, à ses auditeurs, la littérature biblique. On n'a pas assez remarqué jusqu'ici qu'un des premiers, S. Grégoire a essayé, par de multiples tentatives, de faire partager à ses fidèles l'admiration qu'il avait pour la littérature de l'Ancien Testament. C'est certainement à cette intention qu'il faut rapporter l'amas énorme de ses citations et de ses allusions aux principaux passages de la Bible. Mais il ne l'a fait, souvent, qu'en surchargeant lourdement la matière de ses développements. Il savait bien qu'il fallait profiter des moments où l'auditeur lui prêtait le plus d'attention, pour glisser habilement, comme au milieu des fleurs, la saveur un peu sauvage et exotique du langage biblique. De là ces énumérations, n'ayant apparemment aucun rapport direct avec le sujet, et semblant « plaquées » sans raison au milieu du développement. Certaines pages du premier Discours contre Julien (2) regorgent d'allusions à l'Écriture Sainte. Grégoire dit de lui-même qu'il « πλέκει τὴν ᾠδὴν

(1) Gr. Naz., 2, 429, C. ρητέον γὰρ, καὶ εἰ μικρόν τι παρεκβατικώτερος ἡμῖν ὁ λόγος.

(2) Gr. Naz., I, 545.

θείοις καὶ ῥήμασι καὶ διανοήμασι (1) ». Le prétexte le plus futile lui sert d'occasion pour introduire ses citations. « La seule voix digne d'un pareil sujet, dit-il, est celle qu'Isaïe fit entendre dans une circonstance semblable... » (suivent force extraits des Psaumes).

Ailleurs (2), au lieu de dire simplement : les Hébreux, il substitue sans nécessité toutes sortes d'équivalents périphrastiques, comme « la nation à laquelle une colonne de feu et de nuées montrait la route, pour laquelle la mer s'ouvrit, le fleuve s'arrêta, le soleil s'immobilisa... etc. » Ces excroissances, injustifiées pour qui ne connaît pas le but secret de Grégoire, nuisent sans contredit à l'harmonie des proportions. Cette série de textes scripturaires juxtaposés ne s'expliquerait pas sous la plume de Grégoire sans une arrrière-pensée didactique (3). Le début du discours XXII contient un long développement biblique à propos d'une simple comparaison. Que Grégoire nomme le Christ ou un autre quelconque des personnages de l'Ancien et du Nouveau Testament, il accompagne presque fatalement son nom de nombreuses épithètes, dont l'abondance nous choque, mais dont la présence s'explique par une intention pédagogique (4). C'est ce qui explique aussi l'insistance avec laquelle les exemples sont multipliés et développés : ils auraient à peine besoin, semble-t-il, d'être effleurés ou indiqués; et l'on nous les sert en si grande quantité qu'ils affectent souvent l'aspect d'autant de références, sèchement cataloguées. Ici encore, le besoin d'instruire a primé, chez Grégoire, la question d'art (5).

Certaines disproportions, dans l'œuvre de Grégoire, s'ex-

(1) Gr. Naz., 1, 545, C.
(2) Disc. 15 (1, 921, A).
(3) Disc. 41 (2, 432, C. D).
(4) Cf. notamment 1, 1181, A, 1184; C; 2, 165, B. C; 232, A. B. C.
(5) P. ex. Disc. 32 (2, 192, 193); cf. surtout le passage 2, 409, C.

pliquent donc par une intention raisonnée. Elles échappent par là même à notre critique. Il nous suffisait de les signaler, non de les blâmer. — Il en est malheureusement d'autres, qui ne se justifient que difficilement : j'entends les digressions proprement dites, véritables enclaves parasites, qui empiètent impudemment sur le reste du discours. De telles critiques auraient bien étonné Grégoire, si on les lui avait faites. Il se serait, sans doute, montré fort surpris de nous voir condamner un procédé, si naturel à ses yeux comme à ceux de ses contemporains. Accoutumés qu'ils étaient aux διηγήματα de l'École, les Grecs étaient si peu choqués par ces παρεκβάσεις qu'ils vinrent à les ranger au nombre des σχήματα (1).

Cette constatation peut nous permettre d'excuser Grégoire, mais non de l'approuver. Certains de ses préambules, en effet, sont, même du point de vue du simple bon goût, d'une longueur par trop lourde. A cet égard, les ἐπιμοναί du discours XXXII sont caractéristiques. Grégoire y perd tout son entrain, toute sa spontanéité. Ce n'est certes pas là qu'il faut chercher le vrai Grégoire, « hors d'haleine » avant d'entamer son débit (2). — Lui arrive-t-il, par hasard, de se lancer hardiment, dès le début, au cœur même du sujet? Son élan est bien vite entravé par l'abondance maladive des digressions. Le deuxième discours (Apologetica oratio), un des plus longs de Grégoire, se signale tout spécialement par ses hors-d'œuvre. Le seul nom de Dieu, prononcé fortuitement, entraîne l'énumération prolixe de tous ses attributs (1, 484, A, B; 1, 541, C). Notons bien que le sujet de ce discours n'est pas dogmatique. — Ailleurs, ce même nom entraîne tout un passage consacré à la définition de la Trinité divine (2, 304. A. B;

(1) Cf. Spengel, III, p. 224.

(2) Il est vrai qu'il parlait de la Modération, et qu'il ne pouvait pas, par une fougue expéditive, donner, en fait, un démenti à ses exhortations.

500, B, C). Sans doute, nous sommes convenus de considérer ces longues parenthèses comme pouvant être l'effet d'une intention arrêtée de leur auteur. Il nous est permis toutefois de stigmatiser la manière artificielle et vraiment trop astucieuse avec laquelle Grégoire essaie, dans certains cas, de sauver les apparences : là, en effet, il nous apparaît avec des intentions littéraires. Il est, par exemple, vraiment trop factice, sous prétexte de donner à Héron des conseils, de faire aux auditeurs, durant quatre longs paragraphes, tout un cours de religion, et — ce qui plus est — de le rattacher cavalièrement au sujet par un subterfuge comme celui-ci : « Je sais bien que tu traiterais cette matière, toi Héron, plus brièvement et plus parfaitement que je ne le fais moi-même » (1).

Dans beaucoup de cas, on doit reconnaître que les digressions sont dues à la négligence d'un auteur dont l'imagination trop riche ne sait pas suffisamment opérer la sélection entre ses idées (2). Grégoire, dont les associations d'idées sont extrêmement abondantes, ne repousse pas assez délibérément les notions parasites. Il leur donne trop facilement asile, et encombre ainsi la marche de son développement d'une foule de matériaux destructeurs de toute harmonie, et, ce qui est pis, de toute netteté. Le discours XVIII peut être pris comme exemple de ce vagabondage intellectuel. Au cours de l'Oraison funèbre de son père, Grégoire parle d'un miracle dont celui-ci fut l'heureux instrument. Il dut, sans doute, voir l'intérêt tout spécial que semblaient prendre les auditeurs à ce récit; car, oubliant son sujet, il soude un autre récit miraculeux, dont il fut personnellement le héros, mais où son père n'eut aucune part (1024, B). — Grégoire, naturellement,

(1) Disc. 25; la leçon dure jusque 1224. C.

(2) Ceci soit dit, en dépit des efforts vraiment trop systématiques que font les scoliastes (Walz VII, p. 1296) pour justifier, chez Grégoire, des digressions indubitablement fautives.

trouve un prétexte à son vagabondage (1025, B) : « Quelques-uns, dit-il, parmi ceux qui connaissent très bien ces faits s'étonnent depuis longtemps, je pense, de me voir persister dans ce sujet comme si c'étaient là les seuls motifs de louange dont je dispose... » Et il se disculpe, en laissant entendre qu'il cherche moins un plan serré qu'une série de διηγήματα édifiants (1028, B). — Or, ces διηγήματα étaient à la fois un régal pour les auditeurs et une aubaine pour l'orateur. Grégoire affirme quelque part (1, 1113, C) son intention de récompenser ainsi l'attention de ses fidèles : λεγέσθω γὰρ, εἰ καὶ περιττότερος, οἷον ἥδυσμά τι τῷ λόγῳ, καὶ ἄνθος εἰσόδιον. Grégoire reconnaît donc que ce récit peut paraître un luxe (περιττότερος). Plus loin, il demandera la permission de jouir encore des délices de son récit (1, 1116, C) : Δότε μοι μικρὸν ἔτι ἐντρυφῆσαι τῷ διηγήματι. Le διήγημα est d'ailleurs très joli, et si la logique le condamne, il n'est personne qui voudrait le supprimer. Cette idylle (1, 1177) où Grégoire raconte l'amour de Cyprien pour une jeune vierge, est délicieux de fraîcheur de jeunesse, de pureté. — Généralement, les digressions, chez Grégoire, ne sont pas aussi longues. Un des caractères de sa pensée, c'est d'être assez instable. Comme chez les rhéteurs, ses idées sortent plutôt les unes des autres qu'elles ne se rattachent à un chef commun. Beaucoup, parmi elles, sont autant de courtes digressions très fugitives. Ainsi, au début du discours XL, Grégoire rappelle d'un mot qu'hier il a traité les préliminaires de son sujet actuel; il convenait, ajoute-t-il (car le mot πανήγυρις a éveillé en lui l'idée de joie) de le fêter au milieu de l'allégresse. Le mot χαρμόσυνα suscite à son tour l'idée d'une joie un peu désordonnée, analogue aux manifestations bruyantes occasionnées par les réunions de famille comme mariages, anniversaires, κουρόσυνα, — « joie qui ne convient pas à nos cérémonies ». D'autre part, la pensée qu'il va terminer une

prédication commencée la veille l'amène à cette remarque, que l'on peut trouver assez inopportune, qu'il ne faut pas abuser de la parole, sans quoi le dégoût survient chez les auditeurs. Ainsi, en guise de προοίμιον, Grégoire ouvre son discours à deux idées assez saugrenues et assez inattendues pour qu'on les considère comme ne rentrant pas logiquement dans le sujet. Ce défaut est le lot de quiconque offre un accueil trop hospitalier à toutes les idées qui se présentent. — Au surplus, l'entremêlement de toutes ces idées plus ou moins parasites complique la phrase à l'excès. Ceci est très sensible dans un passage du discours XXXVII (p. 288 et suiv.) et plus sensible encore au début du discours XXXIV, dont la première phrase, en dépit de sa complexité, est cependant révélatrice de l'aisance avec laquelle Grégoire se meut au milieu de tout un faisceau d'idées différentes :

1. Grégoire saluera les Égyptiens;
2. car c'est justice;
3. Ils sont venus le voir sans retard,
4. venant d'Égypte,
5. qu'enrichit son fleuve, — Ici, courte ecphrasis, qui provoque
6. une parenthèse (j'imite, en effet, ceux qui, dans les descriptions, cherchent l'ornementation);
7. l'Égypte qu'enrichit aussi le Christ.
8. Rappel de la Fuite en Égypte, à cause d'Hérode;
9. Antithèses : Maintenant le Christ nourrit de sa doctrine le pays qui autrefois le nourrit de son pain.
10. Σύγκρισις avec Joseph qui, en Egypte, nourrissait les peuples affamés.
11. Le tout est terminé par une citation.

Voilà une seule période d'une douzaine de lignes où Grégoire a trouvé moyen, les tirant les unes des autres, d'exprimer

onze idées différentes! C'est un tour de force; et, comme devant tout tour de force, on peut s'étonner, non admirer. Évidemment, pour un juge un peu sévère, les trois quarts des idées contenues dans cette phrase sont à retrancher.

Chez Grégoire, les périodes ainsi surchargées ne sont pas rares. Le premier paragraphe du discours XXI mérite également d'être analysé, pour montrer combien capricieusement sont enchaînées les idées de Grégoire.

1. L'auteur pose d'abord une idée générale : « Faire l'éloge d'Athanase, dit-il, revient à faire l'éloge de la vertu. »

2. Développement de la première affirmation (forme pléonasme) « Cela revient au même, car Athanase réunissait en lui toutes les vertus, ou, pour parler plus exactement, les réunit encore aujourd'hui. »

3. Cette dernière rectification, toute de hasard, en apparence, entraîne une autre idée : « Ils vivent, en effet, tous en Dieu, ceux qui ont vécu selon Dieu. »

4. Comparaison historique, formant σύγκρισις : Abraham, Isaac vivent en Dieu.

5. Cette idée « vivre en Dieu » amène indirectement Grégoire à dire qu'il va louer Dieu, principe de la vertu, en louant la vertu; ce qui, en dernière analyse, équivaut à louer Athanase.

6. Ceci est bon; car il faut toujours retourner à Dieu qui est le soleil de l'âme.

7. Comparaison développée.

8. But sublime de se perdre en Dieu.

Bien entendu, on aurait une piètre idée du style de Grégoire si l'on s'avisait de considérer ces longs hors-d'œuvre et ces traînants exordes comme traduisant la manière propre et constante de notre auteur. Mais la tendance y est; et si une homélie comme le Commentaire « In Matthœum » offre un

plan soigneusement équilibré, où la tâche est bien divisée, où le mot en évidence qui doit être le point de départ d'un développement est soigneusement cherché, il faut avouer que c'est là une pratique qui lui est peu naturelle et qu'il accepte parce que les nécessités du genre la lui imposent.

Un tel plan, aussi méticuleusement échafaudé, ne donne accès à rien de superflu, et n'admet aucune redite. C'est dire que dans d'autres discours, où la composition est plus lâche, Grégoire n'échappe pas à ce défaut. Les sophistes, nous l'avons vu, et Himérius en tête, entraînés par le ton hyperbolique qui leur est familier, s'exposent à de continuelles répétitions. — Chez Grégoire, principalement dans les discours de matière assez longue, comme le discours XIV (sur l'Amour qu'on doit aux Pauvres), on surprend la manie si sophistique d'exposer une même idée de cinq ou six manières différentes, ce qui n'est qu'une forme déguisée de la répétition (1, 884, C).

Ce défaut d'ordonnance dans la plupart des discours de Grégoire se traduit aussi par l'absence ou la banalité des transitions. Certes, dans la masse de l'œuvre oratoire de Grégoire, il se trouve, çà et là, quelques soudures habilement élaborées et visiblement travaillées (1); mais, en général, on a l'impression qu'il les néglige. Les discours contre Julien (disc. IV et V) offrent jusqu'à six et sept fois la même transition : « Je vais traiter un sujet encore plus odieux... » (2); ou bien : « Voici la plus grande preuve de la démence de Julien... » (3).

Ce dédain des transitions, tout aussi caractérisé dans les

(1) P. ex. : 1, 732, C_5. Transition faite à la faveur d'une citation. — 1, 123 (disc. 26). Après avoir parlé de sa crainte des loups (les hérétiques), Grégoire passe non sans habileté, mais aussi non sans artifice, au mot « chien » qui vise tout spécialement Maxime le philosophe.

(2) 1, 609, C; 1, 644, C (fin); 648, A.

(3) 1, 681, A.

œuvres des rhéteurs, n'est que la marque de la tendance que nous avons notée tout à l'heure, en vertu de laquelle l'idéal artistique du styliste se restreint au souci du détail, au soin d'un développement riche en ressources oratoires. Or, en général, autant, chez Grégoire, la structure d'un discours est défectueuse, autant chacun des paragraphes qui le composent frappe par son fini et par son unité. Là, pas d'incohérences. Pris en eux-mêmes, ces courts passages arrivent souvent au summum de l'art (1). A ce soin du détail, on devine facilement en Grégoire l'ancien disciple des sophistes décadents, qui se conformaient scrupuleusement aux préceptes portant sur l'embellissement ou le rehaussement d'une pensée ou d'une expression. Les rhéteurs byzantins, dont la critique est si formelle, n'ont pas manqué de citer la plupart des σχήματα qui concourent à la mise en valeur du détail, et dont l'origine est indéniablement sophistique.

Citons les principaux :

1. *L'*ἀπόρησις *ou* διαπόρησις, sorte d'embarras affecté de l'auteur, en face de la complexité ou de la difficulté d'un sujet (2). Gr. 1, 533, C. τίς συνηχήσει γλῶσσα τοσοῦτον ὁπόσον καὶ βούλομαι; cf. encore 1, 1176, C; 1, 1037, B (fin); 1, 1008, B, (l'aporesis y est nettement marquée); 2, 513, B. οὐκ οἶδ' ὅ τι τῷ λόγῳ χρήσωμαι καὶ ποῖ τράπωμαι; 2, 60, A. — L'aporesis est quelquefois indiquée indirectement. L'auteur dit que le sujet est au-dessus de ses forces : 2, 260, A (fin); 364, A (fin).

2. *La* προδιόρθωσις (3), sorte de précaution oratoire intéressant ce qu'on va dire. L'expression τολμᾷ τι νεανικὸν ὁ λόγος, si courante chez Grégoire, est une προδιόρθωσις (2,

(1) Citons au hasard le passage où Gr. montre que de la purification naît la lumière (2, 344. B). Cf. aussi 2, 276. D.

(2) Spengel, III, p. 17-27; Walz, VIII, p. 454.

(3) Spengel, III, p. 161, ligne 13.

317, C); ou encore : Καὶμή μοι τῆς ἀπονοίας μέμψησθε (1, 1116, C). Autres expressions, citées par les scoliastes (Walz, VIII, p. 434 : note) comme étant de Grégoire : ἄρα δέχεσθε σὺν παρρησίᾳ τὸν λόγον — εἰ μὴ μέγα ἐμοὶ τοῦτο εἰπεῖν — οὐ κατὰ κύριον λαλῶ, λαλήσω δ' ὁμῶς.

3. *L'*ἐπιδόρθωσις (1), qui consiste à atténuer ce qui vient d'être dit. Fréquent chez Grégoire, dans les expressions comme παράδοξον εἰπεῖν... etc.

4. *La* προκατάληψις (2), qui est une manière d'anticipation et d'avertissement préalable. (Cf. les ex. de Grégoire donnés par les scoliastes : Walz, VIII, p. 437 : note.)

5. *La* προδιασάφησις (3), qui sert à éclairer et à expliquer une expression (fréquent chez Grégoire).

6. *La* παράλειψις (4), qui est la prétérition proprement dite. Gr. : 1, 461, C; 2, 340, C (ἐῶ λέγειν); 1, 585, A. Τὸν γὰρ Πρώτεα τὸν τοῦ μύθου παρίημι...; 2, 433, C. ἵνα μὴ λέγω...; début du disc. III. καὶ παρίημι τὰ ἐν μέσῳ διὰ τὸ δύσφημον; 2, 592. A (prétérition très sophistique).

7. *L'*ἀποσιώπησις (5), qui est la réticence. Les scoliastes citent tous (6) l'exemple 2, 337, B. Οἶδεν Ἐλευσὶς ταῦτα, καὶ οἱ τῶν σιωπωμένων καὶ σιωπῆς ὄντως ἀξίων ἐπόπται (même procédé 1, 1216, A). Notez la demi-réticence : 1, 520, A. ὀκνῶ μὲν εἰπεῖν, εἰρήσθω δ' ὅμως...

8. *L'*ἀποστροφή consiste à prendre un détour pour exprimer quelque chose. (Walz, VIII, p. 453.)

9. *Le* πυσματικὸν σχῆμα, qui consiste à donner, par les interrogations, une certaine vie au discours: le περὶ τοῦ δια-

(1) Spengel, III, p. 11; Walz, VI, p. 434.
(2) Walz, VIII, p. 437 : note.
(3) Spengel, III, p. 184.
(4) Spengel, III, p. 178.
(5) Spengel, III, p. 178.
(6) Walz, VIII, p. 450; VII, p. 1167.

λεκτικοῦ, l'ὑποφορά, l'αὐτοσχέδιον sont tous des formes de la διατριβή (1). Grégoire affectionne tout spécialement cette forme de style; il suscite très volontiers un adversaire fictif avec qui il discute (2).

Nous avons cité les principaux σχήματα auxquels Grégoire se conforme couramment. Les scoliastes ont cru en retrouver bien d'autres dans son œuvre. Mais, outre qu'ils sont moins saisissants, ils sont, chez lui, à l'état d'exceptions (3).

Ceux que nous avons énumérés suffisent à autoriser notre conclusion. Nous avons en effet constaté que, malgré des efforts visibles et louables pour se dégager des liens trop lourds qui appesantissaient l'expression naturelle de ses idées, Grégoire est resté toujours dominé par les habitudes prises au cours de son éducation première. L'influence a donc porté sur lui encore plus avant qu'on pourrait le croire, puisqu'elle a atteint non seulement l'expression, mais la disposition même des éléments du discours.

(1) Spengel, III, p. 64 à 77.

(2) Cf. Gr. disc. 33 (début), 216, A; 236, C; — disc. 41 (2, 441. D); — disc. 42, p. 468.

(3) Le livre VIII de Walz contient les notes marginales de la plupart des scoliastes à propos des σχήματα retrouvés chez Grégoire. — Nous avons réservé également plusieurs σχήματα que nous étudierons à propos de la dialectique.

CHAPITRE XI

L'Argumentation dialectique. L'Allégorie.

Les métaphores, les comparaisons, les ecphraseis sont sans doute avant tout des ornements; mais il arrive aussi qu'elles contribuent à l'argumentation. A ce titre, certaines au moins pourraient rentrer dans le cadre de ce chapitre, et, n'était leur nombre et leur importance, il eût été peut-être plus logique de distribuer ainsi notre matière. Mais, nous avons dessein de grouper ici les développements qui intéressent le fond de plus près encore, et qui touchent la partie la plus substantielle d'un discours : son argumentation proprement dite. Il s'agit d'en examiner la valeur, spécialement dans les passages où il semble qu'elle ait dû se signaler par son impeccabilité. Il s'agit de constater si, oui ou non, il n'y reste pas quelque vestige de la dialectique sophistique, si subtile et parfois si fallacieuse. Nous touchons maintenant, on le sent, aux preuves les plus palpables et les plus profondes de l'opiniâtreté avec laquelle l'essence de l'enseignement des sophistes adhérait à l'esprit de Grégoire, et peut-être allons-nous reconnaître une fois de plus la persistance des effets du dressage intellectuel auquel il avait été soumis.

Ce genre de dressage, il l'avait reçu de la rhétorique tout comme de la sophistique. Or, il importe ici de ne pas confondre ces deux sortes d'enseignement, si souvent pris l'un pour l'autre. L'argumentation, chez les rhéteurs, est généralement légère et peu fouillée : elle ne cherche pas à dissi-

muler la faiblesse de ses raisons; elle n'est qu'un prétexte à développements brillants ou un étalage de ressources propres à seconder la virtuosité.

La sophistique, dont les sujets sont plus souvent philosophiques, use davantage de l'argumentation. Mais, à quelques exceptions près, ses discussions ne présentent guère plus de solidité que celles de la rhétorique ; elles sont, en outre, beaucoup plus pernicieuses, car elles s'appliquent à des matières autrement sérieuses que celles de la rhétorique. Sous prétexte de dialectique, l'on ne nous sert autre chose qu'une série d'arguments adroitement enchaînés, mais dont l'apparente impeccabilité dissimule la plupart du temps les raisonnements les plus insidieux.

Grégoire semble avoir connu ces amplifications, qui voudraient en imposer par l'apparat de leur mise en œuvre, mais dont la valeur dialectique est littéralement nulle. Il lui arrive même de semer consciencieusement certains développements d'une argumentation plus sujette à caution et plus condamnable, parce que moins naïve et plus dissimulée. Ces petites entorses faites à la vérité, par suite d'une argumentation de mauvais aloi, passaient d'autant plus inaperçues que la pensée de l'auditeur, n'ayant pas le loisir de revenir en arrière, ne pouvait se livrer sur-le-champ à une vérification de détail. La plupart du temps, c'est bénévolement et sans contrôle que l'auditeur accepte ces raisonnements tendancieux. Ils n'échappent pas à la critique d'un lecteur attentif.

Déjà, dans quelques passages à allure énumérative, et d'apparence dialectique, se cachent certains mots qui, présentés avec les précédents, arrivent à la fin à faire dévier l'idée première. Le συνάθροισμος, qui accumule dans le même moule syntaxique plusieurs notions ou plusieurs

objets de même nature; l'ἐπιμονή, sorte d'énumération à tendance pléonastique, qui expose une idée à l'aide d'expressions différentes ayant, au fond, même signification; l'ἐπιτρόχασμος enfin, qui groupe dans une même période des idées différentes et sans rapport entre elles, sont trois σχήματα qui se prêtent merveilleusement à l'introduction d'expressions ou de mots destinés à forcer l'assentiment d'un auditeur qui n'en peut mais.

Ces sortes de déviations sont plus frappantes ailleurs. Voici, par exemple, un cas où, l'argumentation entreprise ne paraissant pas donner de résultat, l'auteur use d'une série d'arguments étrangers au sujet, faisant positivement dévier l'argumentation : (disc. XIV, p. 901) : Grégoire ayant soulevé la question de l'inégale répartition de la souffrance parmi les hommes, propose quelques raisons pouvant en rendre indirectement compte; mais, ne se dissimulant pas l'insuffisance de ces raisons, il substitue un système d'argumentation à un autre en discutant l'opinion de ceux qui nient la Providence (1). Or, les deux questions, pour être connexes, sont cependant distinctes, ici surtout. On serait tenté de dire que Grégoire répond à la question par la question.

Dans d'autres sujets de morale particulière, où la conviction des auditeurs est en quelque sorte gagnée d'avance, Grégoire, se sentant plus à l'aise que dans les questions dogmatiques, suit, sans se contraindre, le penchant qui le pousse à la prolixité de l'argumentation. Les techniciens grecs connaissaient bien cette argumentation à outrance qui cherche à

(1) C'est peut être ce que les anciens appelaient le σχῆμα περὶ τοῦ καθόλου (SPENGEL, III, p. 67), qui consiste, dit le scoliaste, à tirer une partie de son argumentation d'idées générales qui n'ont pas de lien direct avec l'idée antécédente.

faire parade de ressources dont elle ne dispose pas toujours, et qui étend sa virtuosité à discuter sur des riens : c'est cette idée qu'ils ont rendue par le mot λεπτολογία (1). Voici un exemple qui dénote assez l'abondance excessive de l'argumentation, pour qu'on puisse presque dire que le raisonnement en bannit la raison. Il est emprunté au discours VI; l'auteur y veut mettre en valeur les avantages de la paix :

1. Considération historique tirée de ce fait que les chrétiens se sont toujours distingués par leur unité; et non seulement les chrétiens, mais les peuples fidèles à Dieu (Noé).

2. Considération métaphysique tirée de la nécessité de la concorde : Dieu est un.

3. Considération dogmatique de la chute de l'ange qui rompt avec Dieu par orgueil.

4. Considération physique tirée de l'unité du monde (κόσμος).

5. Considération physique tirée de la régularité des saisons; des jours et des nuits...

6. Considération historique tirée de la Bible : Conséquences du désaccord des Juifs entre eux.

Ce développement de lieu commun révèle assez de lui-même son essence sophistique : non seulement Grégoire ne choisit pas parmi les arguments multiples qui se présentent à lui; mais il se complaît à tirer de chacun d'eux tout ce qu'il peut donner, sans répit pour le lecteur ou l'auditeur, à qui il ne laisse rien deviner, rien suppléer. Lisez le passage qui fait pendant, sur la nécessité de l'ordre : même prolixité, mêmes efforts pour rendre intéressante une argumentation qui ne s'y prête pas (2, 181. — surtout p. 185). Le tout est encore sophistiquement rehaussé par une prosopopée, où parle l'Ordre personnifié.

(1) Spengel, III, p. 18.

A côté de cet étalage d'une argumentation un peu hors de saison, mais qu'il est à la rigueur possible d'expliquer et de justifier, se trouvent des passages où l'on relève une des formes les plus subtiles et les plus insaisissables de la rhétorique : l'inutilité d'une argumentation suscitée pour le seul plaisir de la réfutation. Poser des difficultés là où il n'y en a réellement pas, pour se donner l'apparence d'en triompher : voilà une des manies que les lettrés profanes avaient mises à la mode et qu'un esprit aussi solide que celui de Grégoire ne dédaigna pas toujours. Sans doute, il ne convient pas d'attribuer à Grégoire toute la responsabilité de certaines discussions qui nous paraissent à la fois inutiles et subtiles, et qui surprennent d'autant plus chez lui qu'elles se rencontrent dans ses discours théologiques. Ces raisonnements superflus, ces discussions « sur des pointes d'aiguilles », comme sont, par exemple, ceux du discours XXIX (2, 81), ont été, la plupart du temps, dictés par la nécessité de suivre sur leur terrain et à travers leurs subtilités, les théologiens hérétiques. Telle phrase de ce discours (βούλει τι προσπαίξω καὶ τὸν Πατέρα; — (81, C) indique assez le mépris mêlé d'ironie que Grégoire réservait à ces « badinages » théologiques. Cette restriction faite, il faut reconnaître que certaines objections, quand bien même elles viendraient des hérétiques, reçoivent une réfutation hors de proportion avec leur importance, et portent ainsi à soupçonner l'auteur lui-même de les avoir suscitées.

Ailleurs, l'hypothèse d'une réponse à une objection produite par un adversaire effectif n'est plus à envisager. Le caractère artificiel et superflu de l'objection éclate alors bien davantage : Grégoire vient de recommander à ses auditeurs une grande circonspection en matière théologique; il ne réserve le droit de traiter ces matières qu'à une élite inspirée.

Objection : Mais alors, ne faut-il plus louer Dieu? (2, 196, D). Notez qu'il y a là plus qu'une objection fantaisiste; il y a une réelle déviation de la question. Il appert, en effet, aux yeux de tous qu'autre chose est louer Dieu ou le prier, autre chose est disserter sur Dieu. L'objection n'est pas seulement superflue; elle nuit à la clarté en introduisant une équivoque.

Le rhéteur trouvait dans ces objections factices l'occasion de triomphes faciles. Peu lui importe leur inutilité : ce qu'il veut c'est frapper soit par l'abondance soit par l'inattendu de ses arguments. En d'autres termes, il lui répugne d'arriver trop aisément à son but. Le rhéteur n'aime pas les arguments qui se présentent dès l'abord comme sans réplique; aux raisonnements directs et strictement logiques, il préfère l'étalage d'une argumentation embarrassée et indigeste, où les motifs bizarres et paradoxaux sont invoqués, avec plus de complaisance que les raisons qui « portent ». Ainsi, Grégoire veut-il prouver (2, 380, C) qu'il faut dès maintenant se faire baptiser, quel que soit notre âge? Loin de partir de cette considération qu'à tout âge nous sommes exposés à la mort, et que, par conséquent, il est nécessaire de prévenir dès maintenant par le baptême une fin imprévisible et quelquefois prématurée, il se décide, pour exercer sa virtuosité, à accompagner chacun des âges de la vie d'un commentaire visant à la même conclusion : le baptême. Il énerve ainsi toute la suite de son raisonnement; car à supposer que chacun des motifs qu'il destine aux différents âges eût séparément sa valeur, il les rend, en les rapprochant, maladroitement contradictoires. Voyez plutôt : Aux jeunes gens, il conseille de renoncer à leurs passions; les vieillards, il les exhorte ainsi : « Pourquoi crains-tu les passions de la jeunesse, toi qui es plongé dans une profonde vieillesse? Pourquoi redoutes-tu les vices de l'âge juvénile? »,

démentant implicitement dans sa seconde exhortation les avis de la première.

Cette argumentation à outrance entraîne fatalement à sa suite la pauvreté et la fausseté des raisons qu'elle invoque. Parmi ces raisonnements de mauvais aloi, il faut citer en première ligne ceux qui élèvent la comparaison ou l'exemple au rang d'argument proprement dit. Les sophistes s'y laissaient entraîner avec d'autant moins de scrupule qu'en faisant miroiter les ressources de leur dialectique, ces comparaisons étaient pour eux l'occasion d'ornementer leur style (1). Cette sorte de dialectique n'est pas inconnue à Grégoire, qui la manie parfois avec une désinvolture astucieuse. Beaucoup de ses συγκρίσεις sont tout à fait hasardées, car, reposant sur la constatation de quelques traits superficiels, elles induisent sans raison à une ressemblance totale. Ainsi, discours XII (1, 844, B fin), Grégoire puise dans les exemples bibliques une argumentation qui ne s'y trouve pas, et rapproche des situations dont l'analogie n'est qu'apparente.

Voici maintenant plusieurs exemples caractéristiques :

Ayant à prêcher, dans une révolte, la soumission aux magistrats (1, 973, C), Grégoire introduit une comparaison qui, sans être présentée comme un argument, fausse, par sa donnée même, l'exactitude du raisonnement : « Si vous refusez l'obéissance aux magistrats, vous faites comme celui qui accuserait l'injustice de l'agonothète, *alors que lui-même viole les lois de la palestre*, ou accuserait l'ignorance et la témérité d'un médecin... *alors qu'il est gravement malade et manque de remèdes.* » Sans en avoir l'air, Grégoire glisse

(1) Nous prenons à deux ou trois reprises Himérius en flagrant délit de fausse argumentation. Tout le διήγημα (disc. V, p. 56, ligne 37) est une sorte d'argument tendant à prouver qu'il convient de faire l'éloge de la ville. Les exemples mythologiques sont considérés comme autant d'arguments. (Disc. XVIII, XXIV, etc.)

dans sa comparaison deux phrases, celles que nous avons soulignées, et où il pose *a priori* la culpabilité de ses concitoyens. — Dans le même discours (1, 977, B), Grégoire s'adressant, cette fois, au magistrat, dit qu'il le considère comme le représentant de Dieu sur terre. Cette assimilation du magistrat à Dieu est légitime jusqu'à un certain point, à la condition que le parallèle s'arrête à temps . Or, de ce rapprochement, Grégoire tire une conclusion habile, mais logiquement fausse, en disant, pour apaiser la colère du gouverneur : « Dieu est clément; or, tu ressembles à Dieu; donc, sois clément comme lui. » — Voici un autre raisonnement par comparaison, qui n'est pas faux en soi, mais qui ne prouve rien (2, 353, B.) : « Si, dit Grégoire, tu penses que le Saint-Esprit est bien petit, lui qui s'offre sous l'aspect d'une colombe,... alors il te faut mépriser aussi le royaume des Cieux puisqu'il est comparé à un grain de sénevé... » Ici, Grégoire rapproche un fait donné par les Évangiles comme réellement arrivé (savoir l'apparition du Saint-Esprit sous forme de colombe) avec un fait qui n'a, même aux yeux des Évangélistes, qu'une valeur comparative et parabolique (le grain de sénevé n'est donné que comme une comparaison vis-à-vis du royaume des cieux).

M. Méridier a lumineusement expliqué l'ingéniosité funeste de cette méthode, si chère à Grégoire de Nysse. Il en a montré le principe erroné et les regrettables effets. Nous n'y insisterons donc pas (1).

Nous préférons attirer l'attention sur un autre défaut de l'argumentation de Grégoire : celui de se poser des questions indiscrètes, qui le forcent à fournir des réponses dont l'ingéniosité n'efface pas la bizarrerie. On voit déjà poindre ici une

(1) Méridier, p. 190-191.

des formes du paradoxe : la recherche du cas nouveau, de l'hypothèse étrange. Certain passage du discours XLI (2, 445, A) est, à cet égard, à citer tout au long : « Le Saint-Esprit, dit Grégoire, apparaît sous forme de langues, à cause de sa parenté avec le Verbe (*notez le jeu de mots*). Pourquoi, sous forme de langues de feu? Est-ce pour purifier ceux qu'il visite; (d'après l'Écriture, le feu est, en effet, un principe de purification : chacun peut s'en rendre compte) ou parce que c'est là son essence? Notre Dieu est feu... S'il apparaît sous l'aspect de langues distinctes, c'est à cause de la diversité de ses grâces; si elles sont immobiles, c'est à cause de l'excellence de leur dignité royale, etc. » Autant d'explications fantaisistes, et qui nous édifieraient assez peu sur les qualités exégétiques de notre auteur, si nous considérions ces exceptions comme sa manière habituelle (1).

Tout cela est déjà bien sophistique; mais jusqu'à présent nous n'avons pas encore rencontré de sophisme. Ne croyez pas que Grégoire se permette ces grossiers sophismes dignes des charlatans et des démagogues de bas étage. Non. Sa nature fine ne s'en accommoderait pas. Mais s'il s'agit de ne se rendre coupable que d'un soupçon de sophisme, Grégoire ne recule pas. Il le présente même avec une certaine candeur. Ainsi : (2, 276, B). « Si, malgré ma perversité, tu me jugeais honnête homme, que devrais-je faire? Devrais-je être plus pervers encore, pour t'être agréable? Ainsi, quand bien même, marchant dans la voie de la vertu, je te paraîtrais

(1) Cf. cependant Discours 45, § 14; et surtout 2, 400, C. Grégoire, voulant répondre à l'objection que le Christ ne fut baptisé qu'à trente ans, alors qu'il faut, selon lui, baptiser les tout petits enfants, propose toutes sortes de raisons plus ou moins solides, disant que le Christ, qui était la pureté même, aurait pu s'en passer [ce qui est vrai, mais ne répond pas à l'objection]; que l'âge de trente ans est l'âge où existe la plénitude de la vertu, et surtout que tous les faits importants de la vie de Jésus convergeant vers la Passion, son baptême et sa mort devaient se succéder de près.

coupable, je ne quitterais pas la voie droite pour te faire plaisir. » — Il n'échappe à personne, à la réflexion, qu'un pareil rapprochement n'est qu'un trompe-l'œil : les deux situations ne sont pas identiques. Dans le premier cas, la réponse au : Que devrais-je faire? est subordonnée à cette idée préalable de savoir si, malgré sa perversité actuelle, le pécheur a gardé, oui ou non, un certain sens moral. C'est donc vouloir établir entre les deux cas un parallèle inadéquat. L'équivoque, assez subtile d'ailleurs, ne peut guère être attribuée, selon nous, à une erreur de jugement : il semble qu'il faille, bon gré, mal gré, y voir un léger sophisme.

Nous avons montré quelle horreur Grégoire avait, en théorie, pour les sophismes (1). De fait, ils sont assez rares chez lui. Notons cependant les suivants : (1, 1137, B). Grégoire veut condamner la désunion : Le désaccord, dit-il en substance, entraîne après lui une sorte d'erreur d'optique : c'est notre aversion les uns vis-à-vis des autres (les orthodoxes vis-à-vis des hérétiques) qui nous trompe sur la valeur d'une même vérité religieuse. — Or, d'après le contexte, il est évident que Grégoire prend ici l'effet pour la cause et la cause pour l'effet. C'est précisément parce qu'une même vérité est interprétée différemment par les uns et les autres que ceux-ci en viennent à rompre leur accord, et que naît l'hérésie.

A deux reprises, dans les discours théologiques XXVII et XXVIII, Grégoire, par une habileté assez détournée, emploie subrepticement un verbe au temps passé de telle façon que, sans plus, la solution cherchée est censée admise (2). Ces rai-

(1) Cf. le chapitre III.

(2) Disc. 27, 13, B *(fin)*. ἐκλαλήσαμεν... εἶχεν (cf. note de l'édition Mason). Disc. 28, 37, C *(fin)*. ἆρ' οὐδὲν ἦν... καὶ πῶς ἐνοήθη...; (cf. note Mason). Il est piquant de noter que Grégoire connaissait fort bien — il le montre (disc. 29, § 15) — la méthode syllogistique, et qu'il savait en dénoncer les abus, au moins chez ses adversaires.

sonnements sont d'ailleurs assez rares, surtout dans les discussions théologiques où, au contraire, — nous le verrons, — tout s'enchaîne avec une logique rigoureuse.

Malgré tout, ce ne sont là que des exceptions. Bien plus souvent, Grégoire laisse fausser son raisonnement par amour de l'hyperbole et du paradoxe.

Ces deux tendances sont nées du même désir de forcer, coûte que coûte, l'attention. Les Grecs de la décadence ont toujours aimé ces procédés de grossissement. Tout, jusque dans leur expression, presque constamment sonore et bruyante, dévoile que la discrétion dans le langage et la mesure dans l'idée n'étaient guère leur fait (1). L'exagération devait pousser les sophistes dans la voie de l'artificiel outré et leur faire perdre la notion de la mesure, des couleurs et des tons moyens. Outre le contresens artistique que constitue l'hyperbole, elle nous apparaît comme le point d'aboutissement fatal de toute la mise en œuvre sophistique. A ce titre, elle est, avec le paradoxe, la plus saisissante de ses caractéristiques. Ajoutons que nul sujet ne prête peut-être davantage à l'usage de l'hyperbole et du paradoxe que le dogme chrétien. Celui-ci, méprisé des sophistes qui ne le connaissaient pas, devait apparaître aux sophistes chrétiens comme une mine inépuisable en thèmes éminemment sophistiques. Les situations, vues d'un œil humain, y sont déjà par elles-mêmes paradoxales et hyperboliques : l'Incarnation d'un Dieu dans le sein d'une Vierge; la vie de ce Dieu fait Homme, toute de pauvreté, de douceur, d'humilité; la

(1) HIMÉRIUS, Disc. II, p. 49, 37; disc. VI, p. 61, 28 et suiv.

Disc. XXIII. Le ton de la Monodie en l'honneur de son fils est constamment exagéré :

92, 7 : Ποῦ γὰρ οὐ διέβης τῇ φήμῃ ;
93, 6. κρείττων ἄρα ἦσθα τῆς τῇδε λήξεως.
93, 10-20.

mort du Christ sur la croix, pour ne citer que ceux-là, constituent autant de faits dépassant les conditions ordinaires de la vie, et même n'ayant aucun point commun avec elles. Le miracle qui est, en soi, un contresens naturel, est aussi l'expression la plus extrême du paradoxe.

On comprend mieux, maintenant, que des esprits habitués, dès le plus jeune âge, à traiter, dans les amplifications oratoires, des sujets d'autant plus savoureux, selon eux, qu'ils prêtaient davantage à l'hyperbole et au paradoxe, se soient emparés avec un fiévreux empressement du dogme chrétien; et, si l'on pense qu'à ces préjugés littéraires de grossissement systématique, ils joignaient souvent la ferveur des apologistes, ces avocats de la cause divine, on saisit plus facilement qu'un Grégoire de Nazianze se soit laissé aller à une méthode aussi défectueuse, convaincu qu'il était de se conformer par là au goût littéraire dominant et aux nécessités de la vraie apologétique. Ajoutez à cela que son imagination fougueuse, sa nature nerveuse et impressionnable devaient favoriser un penchant qui n'était que déjà trop développé par son éducation.

Grégoire, semble-t-il, ne connaît de juste milieu ni dans l'éloge, ni dans le blâme. Les deux discours contre Julien sont, d'un bout à l'autre, un tissu d'hyperboles. Il n'est pas nécessaire de les lire tout au long pour s'en rendre compte : il suffit de se reporter au début du discours IV où l'orateur, déjà hors d'haleine avant de commencer, fulmine sa diatribe sur un ton positivement épique : Ἀκούσατε ταῦτα, πάντα τὰ ἔθνη, ἐνωτίσασθε πάντες οἱ κατοικοῦντες τὴν οἰκουμένην· καλῶ γὰρ ἅπαντας, ὥσπερ ἐξ ἀπόπτου τινὸς καὶ μεσαιτάτης περιωπῆς, μεγάλῳ καὶ ὑψηλῷ κηρύγματι· ἀκούσατε λαοί, φυλαί, γλῶσσαι, πᾶν γένος ἀνθρώπων καὶ ἡλικία πᾶσα, ὅσοι τε νῦν ἐστε, καὶ ὅσοι γενήσεσθε, etc.

L'emphase, on le voit, est souvent unie à l'hyperbole. Mais, le plus curieux c'est que, malgré le ton déjà forcé du début, Grégoire prétend nous énumérer des faits de plus en plus étonnants (1). Évidemment, la gradation est loin d'être marquée en fait : mais cette prétention suffit à établir que constante était chez lui la tendance vers le grossissement.

On peut admettre sans difficulté qu'il y a, dans le ton hyperbolique emprunté pour confondre Julien, une base de sincérité, l'hyperbole n'étant ici que l'effet naturel du grossissement opéré par la passion, qu'il s'agisse de la haine ou de la colère.

L'éloge d'un martyr ou d'un saint, qui a pour principe l'admiration et même l'amour, prête sans doute, lui aussi, aux mêmes exagérations. On retire malheureusement parfois cette impression fâcheuse que Grégoire s'excite à froid, tel un acteur dont le pathétique est de commande; il est visible que l'orateur veut alors nous faire partager une émotion qu'il ne partage pas lui-même. L'hyperbole, dénaturant ou plutôt « surnaturalisant » à l'excès le personnage, produit alors sur les auditeurs un effet tout contraire à celui qu'en attendait l'orateur : l'étonnement, qui exclut l'admiration, produit une impression tout à fait anti-esthétique, j'allais ajouter « anti-parénétique » (2). Ainsi, une phrase, comme la suivante, ne peut tout au plus que faire sourire : 1, 1009, B (il est question des aumônes de Gorgonie). « Quelle femme n'était-elle donc pas, puisque l'océan Atlantique, et quelque chose de plus

(1) Notez les transitions : 609, C. μίξω τούτοις τι διήγημα τῶν εἰρημένων ἐλεεινότερον ; 624, B. τἄλλα δὲ οἷα καὶ ὅσα ; 636, A. πολλῶν γὰρ καὶ δεινῶν ὄντων... οὐκ ἔστιν ὅτι μᾶλλον ἢ τοῦτο παρανομήσας φαίνεται ; 644 (*fin*). Βούλει, τἄλλα παρεὶς, ἐπ' αὐτὸ τὸ κεφάλαιον ἀναδράμω τῆς σῆς ἐμπληξίας, εἶτ' οὖν θεοβλαβείας ; 648, A. σοι παραστήσω καὶ τὰ τούτων ἔτι κερδαλεώτερα , etc. Cf. encore disc. 18 (1009. A.) Τὸ δὲ κάλλιστόν τε καὶ μέγιστον — (1013, A) ὃ δὴ κάλλιστον...

(2) L'hyperbole peut aussi naître de la nécessité de bien balancer une antithèse, la recherche de l'équilibre dût-elle forcer la pensée : « Maximin, dont la persécution fit paraître *humaines* les autres persécutions, tant la sienne était *terrible*... » (2, 500, B).

vaste, à supposer que cela existe, ne pouvait suffire à épuiser sa charité ! » Outre l'incohérence de la métaphore, il y a là une exagération ridicule.

Tous les panégyriques de Grégoire renferment quelques-unes de ces perles. L'énumération de ces passages hyperboliques, piquante au début, deviendrait aisément fastidieuse : aussi choisirons-nous, pour les étudier spécialement, deux discours, dont l'un est un éloge de martyrs et l'autre un panégyrique de saint : le panégyrique des Macchabées (disc. XV) et l'Éloge funèbre de Basile (disc. XLIII).

L'hyperbole, dans ces deux Éloges, n'a pas le même caractère. Sans doute, elle vise, dans les deux cas, à exciter notre admiration; mais ses effets sur l'auditeur sont tout différents. Dans le premier de ces discours, elle nous répugne, nous révolte presque, tellement les sentiments des personnages sont rendus sauvages et antinaturels. La fermeté des Macchabées n'est plus du courage; c'est de l'arrogance et du défi, j'allais dire de l'orgueil. Le soi-disant courage de leur mère n'est que de la barbarie. — Dans le second discours, loin de nous édifier, l'hyperbole tendrait plutôt à nous faire sourire par son étalage naïf, attendu que Grégoire parle, au su de tous, d'un ami dont il a pu certes admirer la grandeur, mais dont il a aussi connu (ses lettres les prouvent) les imperfections et les faiblesses. Il n'a plus là, comme pour l'éloge des Macchabées, à profiter du grossissement que l'éloignement dans le temps et dans l'espace fournit de lui-même à certains sujets : c'est ce qui explique l'effet différent que dut produire, sur les contemporains, l'une et l'autre exagération.

L'éloge des Macchabées est le discours de Grégoire où le ton est le plus hyperbolique. Sans doute, c'est par goût pour le faux pathétique, qui remonte, dans la rhétorique, à Polémon, que Grégoire s'est laissé entraîner à pareille emphase; mais

il semble qu'il ait eu un motif de plus ici de forcer encore l'exagération. L'éloge des héros de l'Ancien Testament était alors une innovation, et Grégoire aurait eu dessein de réagir contre une tendance de ses auditeurs qui les portait, dans leur admiration pour les martyrs des premiers siècles de l'ère chrétienne, à mépriser un peu ces prétendus héros bibliques (1). Il est donc vraisemblable que Grégoire a eu particulièrement à cœur de mettre en relief la vertu des personnages bibliques, et que c'est cette réaction contre un courant de préjugés, habituels à son époque, qui l'a lancé tout droit dans l'hyperbole outrée. Ainsi, non seulement les martyrs reçoivent leurs tortures comme s'ils recueillaient un trésor; mais leur seule crainte est que le tyran fatigué ne donne l'ordre de cesser le supplice (916, A). Pour se convaincre des aberrations où peut entraîner l'hyperbole, il faut lire tout entier le discours que ceux-ci tiennent au tyran, leur bourreau. L'attitude de la mère des Macchabées est encore plus saisissante d'invraisemblance paradoxale. En forçant la note, Grégoire en arrive à ce résultat que la mère des Macchabées n'est plus une mère. Dans son fanatisme, que l'on est tenté de qualifier d'insensibilité, elle a perdu tout sentiment maternel : ἐνετρύφᾳ γὰρ τῷ θεάματι, dit-il; « le supplice de ses fils la réjouissait » (917, A fin). Après le sacrifice sanglant de ses enfants, la mère des Macchabées s'écrie, dans son exaltation : Ὡς μεγαλοπρεπῶς τετίμημαι ! « Quelle n'est pas ma récompense ! » Elle va même plus loin, et n'hésite pas, dans sa folie, à appeler bienfaiteurs les propres bourreaux de ses fils : ὡς εὐεργέτας ὁρῶ τοὺς βασανιστάς · μικροῦ καὶ τῷ τυραννῷ χάριτας ὁμολογῶ. Elle-même court au bûcher qui doit la consumer, comme si c'eût été à la chambre nuptiale (929, B. début). C'est

(1) 1, 912, A (début du discours). τούτων γὰρ ἡ παροῦσα πανήγυρις, οὐ παρὰ πολλοῖς μὲν τιμωμένων, ὅτι μὴ μετὰ Χριστὸν ἡ ἄθλησις.

le tour du tyran d'étaler hyperboliquement sa lassitude : il est tellement fatigué à la suite des supplices qu'il inflige sans succès à ses victimes, qu'il rend grâces aux dieux que la mère n'en ait pas mis au monde davantage (929, C). Nous faisons grâce du reste. Évidemment, l'hyperbole est là singulièrement maladroite; car, loin de relever ces martyrs dans l'esprit des auditeurs, elle crée à leur endroit une aversion instinctive qui se substitue bientôt à tout sentiment d'admiration. Nous nous plaçons surtout dans notre appréciation, au point de vue des auditeurs qui, violemment secoués par cette scène horrible, ne songent pas à en voir le côté souverainement tragique, en même temps que la facture d'une brièveté lapidaire : (929, A). Ἀγαπῶ διὰ τοὺς παῖδας καὶ τὰ κολαστήρια.

A côté de l'hyperbole qui terrifie, il y a l'hyperbole qui amuse. Là où le cœur n'est pas gagné, l'esprit proteste, et le sourire sceptique qu'il excite indique assez que, plus que l'autre encore, ce genre d'exagération manque totalement son effet.

L'oraison funèbre de S. Basile, que nous avons choisie, offre justement une sorte de gamme allant de la petite exagération à l'hyperbole non déguisée. L'auteur, comme dans le discours contre Julien, semble nous réserver, au début de chaque paragraphe nouveau, quelque chose de plus surprenant ou de plus admirable.

536, C. « Mais, si... admirable qu'ait été son départ, nous allons trouver son retour plus puissant et plus merveilleux ». — 552, A. « Il invente quelque projet plus considérable encore ». — 557, B (fin). « Mais ce qu'il y eut de plus admirable, dans la conduite de Basile... »; — 601, A (fin). « Ici se produit le prodige le plus merveilleux de tous ceux qui ont jamais eu lieu... » etc. On s'étonne que le bon goût de Grégoire ne se soit jamais ému de cette monotonie.

A côté de cette série, s'échelonnent les hyperboles d'usage à l'adresse du défunt. Nous aurons plus tard l'occasion de montrer que cette boursouflure du ton avait toute l'autorité d'un précepte, dans l'enseignement des rhéteurs. Non seulement l'éloge ne souffre aucune critique; mais il doit être modulé sur un ton surélevé; il doit accentuer les détails et grossir les traits.

Avec le personnage central, les autres personnages qui l'ont coudoyé se ressentent de cette surélévation du ton. « Il convenait, dit Grégoire en parlant du père et de la mère de son ami Basile, qu'il naquît de ceux-là plutôt que d'autres »; et il ajoute : « et aussi que ce fût de lui plutôt que d'un autre qu'ils fussent nommés les parents » (2, 505, C). — Son propre père, l'évêque Grégoire, allant oindre Basile, fut fortifié et regagna la santé par l'attouchement de la tête de celui qu'il sacrait (2, 548, A). — Grégoire lui-même, qui fut si intimement mêlé à la vie de S. Basile, en retire un certain lustre qui se traduit par l'hyperbole. Parlant de son séjour à Athènes, dans l'intimité de Basile, il ne craint pas d'assimiler leur amitié à celle d'Oreste et de Pylade (2, 525, B); il avoue lui-même s'être laissé entraîner à faire son propre éloge, ajoutant d'ailleurs « qu'il n'y a rien d'étonnant à cela, puisque, là encore, il tire profit de son amitié » (525, B). Nous aurons l'occasion d'examiner plus en détail les moyens dont Grégoire se sert pour rehausser la figure de son héros, et nous verrons que la σύγκρισις n'est pas des moindres. — Dans certains passages, plus hyperboliques encore, Grégoire dédaigne d'ébaucher la moindre comparaison avec son héros, quand bien même elle serait à son avantage : il se contente d'affirmer que le défunt était supérieur à tous en toutes choses. Il écrit sans sourciller des phrases comme celle-ci : « Qui eut moins besoin de science en vertu de la conduite, et chez qui vit-on plus de

science s'allier à plus de conduite? Quel ordre de sciences n'a-t-il pas abordé, ou plutôt, quel est celui où il n'a point excellé comme si c'était le seul? les parcourant toutes comme personne ne le fait pour une seule, et chacune jusqu'au bout, comme s'il ne le faisait pour aucune des autres?... » (2, 525, C). Cette énumération emphatique se poursuit durant deux pages ! Grégoire s'imaginait-il décupler l'intérêt et l'admiration en forçant ses moyens d'expression? Il semble bien qu'il faille en convenir, car les passages analogues à celui que nous venons de citer ne sont pas isolés dans son œuvre. Ici, il pose que, « pour avoir passé par toutes les vertus, Basile l'emporte sur tous ses contemporains » (2, 597, C fin); là, il n'hésite pas à « dire que la voix de son héros a parcouru toute la terre et que la puissance de ses paroles est allée jusqu'aux extrémités du monde » (2, 484, C). En quoi cela peut-il nous surprendre d'un homme dont le nom « était colporté sur toutes les lèvres », avant même son arrivée à Athènes? (2, 513, C). Ailleurs, il se pose ingénûment cette question, toujours par manière d'amplification : « Quel est l'homme déjà parfait qui pourrait devenir plus parfait encore? » (2, 548, B fin). Dès lors, nous n'avons plus lieu de nous étonner que les sept merveilles du monde ne soient rien à côté de l'hôpital créé par Basile (2, 577, C; 580, A), non plus qu'un être aussi surhumain, appelé à se présenter devant le farouche préfet Modestus, s'y soit rendu comme à une fête; que, autre Macchabée, il ait prononcé cette stupéfiante parole : « Tes supplices font plutôt nos délices que notre effroi » (2, 561, A), et que Grégoire se soit porté garant qu'il eût souffert toutes les vexations ὡς κέρδος, οὐ κίνδυνον (2, 588, A).

L'hyperbole côtoie facilement le paradoxe, qui n'en est, pourrait-on dire, qu'une forme encore plus subtile. En effet si l'hyperbole correspond à une exagération de ton, le para-

doxe n'est souvent autre chose que l'expression d'une situation extraordinaire et en quelque sorte hyperbolique elle-même.

La recherche des situations paradoxales est, pour Grégoire, relativement facile. Le dogme chrétien lui fournit, en effet, quelques thèmes à tendance paradoxale très affirmée. Nous avons déjà dit qu'au lieu de chercher à dissimuler le mystère, Grégoire l'étale dans tout ce qu'il a de troublant pour la pensée et pour la raison : ὁ ὢν γίνεται, καὶ ὁ ἄκτιστος κτίζεται, etc. (2, 633, C) — ou encore : ἓν ὄντα διῃρημένως καὶ διαιρούμενα συνημμένως (εἰ καὶ παράδοξον τοῦτο εἰπεῖν) (1, 1160, C).

Le paradoxe peut ne pas manquer d'habileté. Ainsi (discours XLII, 481, B), Grégoire, qui s'est toujours jusque-là comporté en accusé, change tout à coup de tactique. Il ne cherche plus à se défendre d'avoir jamais voulu changer son siège de Sasime contre celui de Constantinople; mais, par une brusque volte-face, il supplie ses juges de lui accorder le repos, juste récompense de tant de peines. Ici, il convient de ne pas faire d'erreur d'interprétation. Ce n'est pas que Grégoire, par dépit de se sentir désapprouvé, exprimât un désir contraire à tous ses goûts (il avait jadis compris et goûté les charmes de la solitude); mais il trouvait là l'occasion de donner à son attitude un caractère étrange et paradoxal : aussi bien, supplier des juges de faire ce qu'ils semblent tout disposés d'eux-mêmes à faire, supplier des juges de punir, en quelque sorte, voilà qui est à la fois habile et original, — paradoxal, cela s'entend.

Reportons-nous au discours sur les Macchabées : sous l'hyperbole se cache la recherche constante du paradoxe. Quoi de plus paradoxal, en effet, que cette mère qui pousse d'elle-même ses enfants au supplice? Toutefois le raffinement, en cette matière, c'est d'accentuer encore l'extraordinaire par

certains artifices comme le suivant : (1, 916, B). « Là se trouvait leur mère, forte et vaillante femme, aimant ses enfants et son Dieu tout à la fois, tellement émue qu'elle en sentait de violentes douleurs. » Grégoire nous attend ici, et ajoute flegmatiquement et comme étourdîment : « Ce n'est pas qu'elle déplorât le sort de ses enfants livrés au supplice; mais elle craignait qu'on ne le leur infligeât pas. » Ici, le paradoxe ressort davantage, car il est brusquement amené. Personne, en effet, n'eût considéré l'émotion de la mère comme étant due à la crainte de voir ses fils échapper aux tortures. Le paradoxe est excessif et même choquant.

Le paradoxe, rapidement esquissé, se réduit à une ingénieuse alliance de termes contradictoires en apparence, que les Grecs appellent oxymoron :

La traduction brutale du miracle prête, nous l'avons vu, à ce genre de paradoxe. Grégoire dira : 2, 21, D. ὁ τῶν ἀθεάτων θεατής, celui qui contemple des choses hors de la vue de la plupart; 2, 556, A. στρατὸς ἤπειρον πλέων καὶ πεζεύων πέλαγος. — Narrant les épisodes d'un martyre, Grégoire parle des victimes ἐν πυρὶ δροσισθέντων (1, 716. C), expression reprise ailleurs : τοὺς δροσισθέντας ἐν πυρὶ νεανίας (2, 596, C). — Parlant d'un arbre fabuleux : εἰ δεῖ παραδόξως εἰπεῖν περὶ παραδόξου πράγματος, θανάτῳ ζῇ, καὶ τομῇ φύεται, καὶ αὔξεται δαπανώμενον (1, 1240, D). — Dans l'oraison funèbre de Basile (2, 544, B), loin d'atténuer le miracle, Grégoire, par le rapprochement des mots, le met en évidence : πυθμέσι πηγάζειν τροφὴν ἀδάπανον κενώσει πληρουμένοις, ὃ καὶ παράδοξον, ἵνα τρέφῃ τρέφουσαν εἰς φιλοξενίας ἀντίδοσιν.

Dans d'autres cas, la juxtaposition de deux mots contradictoires s'explique par le sens que chacun d'eux doit au contexte : l'oxymoron est alors purement verbal. En voici un exemple frappant, trop évidemment recherché : 2, 24, C.

Βάλλε μοι τὸ κενὸν, τὸ πλῆρες τῶν ληρημάτων, dit Grégoire à un de ses piètres adversaires. C'est absolument comme si nous disions : le vase est plein, rempli qu'il est de vide. L'oxymoron est alors de mauvais goût. Grégoire de Nysse (Méridier, p. 205) offre quelque part un oxymoron de même nature : il parle de quelqu'un qui tombe dans le comble de l'orgueil. C'est cette même recherche qui a conduit Grégoire à parler des choses de la nature qui se meuvent immuablement (ἀκινήτως... κινουμένοις), c'est-à-dire selon des lois immuables (2, 32, C), ou à écrire ἡ τῆς ἀνισότητος ἰσότης (2, 69, B), parlant en termes paradoxaux (ἵν' εἴπω τι καὶ παράδοξον) de l'accroissement et de la diminution respective des jours et des nuits, selon des lois fixes.

L'emploi d'un des deux termes de l'oxymoron dans un sens figuré ou métaphorique est une source d'expressions paradoxales : Ainsi, Grégoire appellera les martyrs ἔμπνοοι στῆλαι, καὶ σιγῶντα κηρύγματα (2, 500, C), voulant dire par là qu'ils étaient comme une propagande vivante et cependant muette. C'est dans ce sens qu'une bonne action faite sans ostentation est appelée une « exhortation à la fois éloquente et muette » (2, 580, C).

Si Grégoire parle quelque part (1, 561, B) de l'ἀπάνθρωπος φιλανθρωπία, ou bien (2, 340, A) de la φιλοξενία ἀπάνθρωπος, c'est évidemment que cette hospitalité réservait une fâcheuse surprise et n'était qu'un prétexte pour tendre des embûches. S'il allie ailleurs deux mots comme τιμάω et ἀτιμία (1, 772, B); ἀνευλαβής et εὐλαβεία (2, 377, C); s'il écrit διὰ τὸ τῆς ἰσότητος ἄνισον (2, 385, B); s'il forge les expressions τιμαῖς καθυβρίζειν (2, 340, B); ἀνέορτον... ἑορτή (1, 520, A); ἄτεχνον ὕφασμα (2, 64, A); ἄθυτον ἱερεῖον (2, 640, C), c'est sans doute que l'un de ces deux mots est pris soit dans un sens dévié, soit dans un sens ironique, soit par antiphrase.

Il faut encore ranger ici tous ceux, parmi les oxymora, qui sont formés sur le type : καλῶς τυραννήσαντες (discours I; 1, 396, A); ils veulent indiquer que l'action, quoique pénible, eut de bons résultats (1).

L'oxymoron peut naître de la réunion, en tant que simultanés, de deux faits qui sont en réalité successifs. Quand nous lisons qu'il faut souffrir avec les pauvres pour chasser les larmes par les larmes (ἵνα τοῖς δάκρυσι τὰ δάκρυα φύγητε), il convient d'interpréter : pour chasser les larmes réservées aux damnés par les larmes versées dès cette terre sur le sort des pauvres (1, 868, C). De même : θεράπευσον τὰ τραύματα διὰ τῶν τραυμάτων (1, 908, B).

L'oxymoron se présente parfois sous la forme d'une véritable devinette : savez-vous ce que sont les ἐν ἀνδράσιν ἄνανδροι (1, 1105, B), les ἐν γυναιξὶν ἄνδρες καὶ ἐν ἀνδράσι γυναῖκες (2, 557, B)? Ce sont tout simplement les eunuques. C'est la figure que les Grecs appelaient plus spécialement αἴνιγμα (Spengel, III, p. 191 et suiv.). Ce σχῆμα consiste à dissimuler la vraie pensée, à l'obscurcir en la présentant comme impraticable ou matériellement impossible. Justement, dans Spengel, au passage cité, se trouve l'exemple : ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἄνθρωπος = eunuque, que l'on peut rapprocher des précédents exemples de Grégoire et notamment de celui-ci : ... οὐκ ἀνδράσι μὲν, ἀνδράσι δ' ὅμως (2, 616, B). La plupart de ces oxymora se présentent comme une absurdité qui s'évanouira par la suite : 2, 269, C ... ἀδικώτατόν τε ἅμα καὶ δικαιότατον (la suite explique l'oxymoron); 1, 588, B. ἥδιστόν τε ὁμοῦ καὶ φρικτὸν θέαμα. — Dans d'autres cas, l'oxymoron renferme une idée d'équivalence : il identifie deux termes, en sous-entendant cette idée que, s'ils ne coïncident pas, ils

(1) Citons 1, 605, A. ἐπιεικῶς ἐδιάζετο; 1, 1236, A. καλῶς πενομένων; 2, 408, B. καλὴν εὐπορίαν; 2, 496 (fin). καλῶς βιασθέντες; 2, 564, C. τῆς καλῆς ἀτιμίας; etc.

s'équivalent : 1, 1220. τὴν πολύθεον αὐτῶν ἀθεΐαν (1), *traduisez* le polythéisme qui correspond à un athéisme pur et simple. Lorsque Grégoire écrit : εἰσι δι' ἀπαιδευσίαν σοφοί (1, 901, A) ou bien διὰ σοφίαν ἄσοφοι (1, 533, B). οἱ ἀσόφως σοφοί (1, 940, B), οἱ περὶ τὴν σοφίαν ἀπαίδευτοι (2, 328, A), il entend parler de la science qui est le contraire de la vraie science, c.-à-d. de la sagesse, celle-ci étant pervertie par celle-là.

Mais la grande majorité des oxymora est formée par la réunion dans une même formule d'un mot à sens figuré et d'un mot à sens propre :

1, 797, D. ἀνδρίζεσθαι τὰ γυναικός : faire son devoir de femme avec une âme virile; 1, 397, C. πτωχείᾳ πλουτίζειν : 1, 521. B. πλούσιος σὺ κἂν ᾖς πένης; 1, 724, B. ὁ ἐν πενίᾳ πλοῦτος ; 1, 925, B. οἱ ἀσώματοι ἐν σώμασιν ; 2, 657, C. σκότεινοι περὶ τὸ φῶς; 1, 1149, B. ἡττήθωμεν, ἵνα νικήσωμεν; 1, 885, C. τοῦτο γὰρ ἐστι λαβεῖν τὸ τῷ Θεῷ δοθῆναι. Grégoire se plaît également à rapprocher le nom de Lucifer (Ἑωσφόρος) du mot σκότος (ténèbres) (2, 629, B). — Alliant ailleurs deux mots figurés, il écrira (2, 364, D) φῶς τυπικὸν σκιαγράφων τὴν ἀληθείαν... — Parlant d'un homme qui, tout en vivant ici-bas, avait toutes ses pensées au ciel, Grégoire dit : (ἄνθρωπον) ὑπὲρ γῆς ὄντα... καταλιπόντα τὴν γῆν (1, 416, A). — Citons enfin un exemple qui ne nous est pas inconnu : 2, 596, C. καὶ τὸ καλὸν ἐξ ὕψους δέρος, τὴν ἀσαρκίαν : la belle peau qui lui vient d'en haut, l'absence de chair (cette dernière expression est au figuré) (2).

(1) Cette formule n'est d'ailleurs pas spéciale à Grégoire. Eusèbe l'emploie dans le Panégyrique de Constantin, chap. III, 1329. ἀκριβῶς γὰρ ἄθεον τὸ πολύθεον.

(2) Le paradoxe peut aussi n'avoir que le dessein de créer l'imprévu; il détruit un équilibre qui se rétablit bientôt après de lui-même : 2, 521, C. Grégoire parle de son ami Basile et lui se disputant à qui laissera sa place à l'autre (généralement, on ne se dispute que pour s'emparer d'une place), — ou encore (1, 133, B) du πλοῦτος τῆς ἀσεβείας (généralement le mot « richesse » ne s'emploie qu'à propos de biens ou d'avantages. Il jure, employé avec ἀσεβεία).

Nous en avons fini avec l'hyperbole et le paradoxe. Nous avons constaté avec quel empressement ces procédés sophistiques par excellence étaient accueillis par Grégoire, en dépit des déformations ou des déviations qu'ils font subir à l'expression vraie des idées. Le fond est directement atteint dans son intégrité.

L'influence sophistique ne marque pas seulement sa présence par une argumentation de mauvais aloi, par l'altération due au grossissement, ou à l'originalité affectée dans l'usage du paradoxe, elle se dénote par l'emploi involontaire de certains procédés de dialectique, directement inspirés par les coutumes judiciaires des Grecs. Il nous a semblé que le rôle d'un S. Grégoire, c'est-à-dire le rôle d'un évêque du IVe siècle, ressemblait fort au rôle de l'avocat qui défend une cause. Tout bon plaidoyer est, par nature, extrêmement habile; il doit non seulement s'attirer la bienveillance des juges, mais les convaincre. Or, une chose frappe quand on lit les discours de Grégoire : leur ton apologétique. Au contraire des amplifications sophistiques qui ont leur fin en elles-mêmes, les œuvres de Grégoire ont une valeur pratique; elles poursuivent un but; elles attaquent et elles défendent, font le procès de l'hérésie et l'apologie du Christianisme. Rien d'étonnant dès lors que le ton et peut-être aussi certains procédés d'exposition ou d'argumentation propres aux plaidoyers profanes se soient retrouvés dans quelques discours de Grégoire.

On connaît les règles qui présidaient à la confection des plaidoyers. Dès les temps les plus reculés, ils étaient construits d'après un schème presque invariable. Les logographes n'avaient souvent d'autre rôle que de faire rentrer dans ce moule le cas particulier de leur client. Ils s'acquittaient de leur tâche avec un talent variable; mais tous indiquent

que le ton le plus humble, voire le plus suppliant, était prescrit à tout accusé entamant le préambule de sa défense. C'est surtout pour s'être refusé à se conformer à ces mœurs que Socrate fut condamné. Bref, l'apparence d'une grande clarté alliée à l'apparence d'une grande franchise (ce qui n'exclut ni l'habileté ni les sophismes) était de rigueur.

L'exorde, dans ces plaidoyers, est toujours très soigné. On sait son importance : c'est surtout lui, en effet, qui sert à gagner la bienveillance des juges. L'accusateur se présentait souvent devant le tribunal comme un homme qui a longtemps hésité avant de prendre sa détermination. Il invoque généralement la nécessité de châtier un scélérat et de rendre ainsi service à l'État. Grégoire (1) semble avoir emprunté de temps à autre ce προοίμιον; il lui arrive de monter en chaire comme à regret, et parce que l'obligation lui en fait un devoir.

Une autre habileté oratoire, en usage dans les plaidoyers de certains logographes, c'est celle-ci : ils affirment être prêts à céder la parole à l'adversaire. Grégoire prend absolument cette attitude dans le discours XXXII (176, C) : καὶ γὰρ εἰπεῖν βουλομένων ἕτοιμος, καὶ ἀκούειν λεγόντων ἑτοιμότερος.

Quand on lit le passage suivant (1, 408, B), on a l'impression d'assister aux débats d'un procès : « Pour moi, le front haut, je vous exposerai la chose dans toute sa vérité et je me comporterai en toute justice vis-à-vis des uns et des autres : je veux dire de ceux qui m'accusent comme de ceux qui prennent hardiment mes intérêts. Je me propose en partie de m'accuser, en partie de me disculper. »

Si, à côté de cette noble attitude, on veut avoir l'accusé suppliant, implorant la clémence du juge, cherchant à l'apitoyer par ses larmes, qu'on lise l'apostrophe qu'il adresse à un

(1) Cf. début du discours XVI.

gouverneur irrité, au nom de ses concitoyens, dont il s'est fait l'avocat (1, 977, C). Il le supplie au nom des cheveux blancs de son père; au nom des plaies, des clous, de la Croix de son Jésus. Il va plus loin : il fait appel à l'admiration que celui-ci a pour son éloquence, et le conjure au nom de ses discours ὧν ἐραστὴς εἶναι πολλάκις καθωμολόγησας. Il n'oublie pas non plus (980, C) de souligner cet important détail, que la grâce qu'il lui demande n'est pas contraire à la loi.

Le discours qui, sans contredit, est le plus nettement construit sur le modèle d'un réquisitoire, c'est, avec quelques passages des discours contre Julien, le discours contre les Ariens (disc. XXXIII). Jamais accusateur n'a peut-être fait preuve d'une plus grande habileté. L'exorde est véhément. Dès le début, Grégoire accable de son mépris ses adversaires, sans même daigner les nommer. Loin de se donner des airs humbles et déférents, il s'offre avec tout l'orgueil d'un homme qui a déjà vaincu. Aussi le triomphe lui est-il désormais facile. Les kôla se succèdent courts, saccadés et brefs, simulant la colère mêlée d'ironie. L'accusateur a bientôt fait de déprécier l'accusé auprès de son auditoire, qui est aussi son juge. Il le présente comme un caractère têtu, insolent et violent, qui regimbe et à qui il faut imposer silence : Μικρὸν ἐπίσχες τὴν ἀπειλήν, lui dit-il (2, 216, A). La discussion se déroule devant nous, mouvementée; naturellement, l'adversaire est écrasé sous l'affluence des témoignages. Grégoire a manifestement l'avantage. Mais il sait qu'il est habile de ne pas abuser de la victoire, ni surtout d'en faire parade devant les juges. Après avoir fait ressortir une fois de plus, pour le contraste, l'insolence (σε... τὸν ὑβριστὴν) de la partie adverse, il se radoucit tout à coup : il est temps, en effet, maintenant que la raison de l'auditoire est gagnée, de se concilier sa faveur. Alors, plus d'accusation directe; mais l'interrogation perfide

et sournoise. Empruntant un procédé courant dans les plaidoyers, Grégoire (221, C) demande à son adversaire qu'il lui dise ses crimes à lui. Le ton, d'arrogant qu'il était, devient courtois, et même humble. Notez le contraste : « Dis-moi mes fautes, supplie Grégoire, afin que je cesse mes errements ou que j'en rougisse. Certes, je désirerais beaucoup être convaincu d'innocence; si cela n'est pas possible, qu'il me soit au moins permis de revenir à une meilleure conduite. » Jusqu'ici, l'argumentation est à peine ébauchée; il va l'entamer. Remarquez sa méthode. Il restreint volontairement ses griefs, et, pour se concilier davantage encore les juges qui l'écoutent, il leur laisse croire que la principale de ses accusations contre les Ariens porte sur leur amour de l'argent et du luxe. Il sait qu'il est bon qu'un plaideur soit ou paraisse pauvre : aussi espère-t-il que les richesses, les théâtres, les cirques, les palais, dont se vantaient tant ses adversaires, seront préjudiciables à leur cause et qu'ils lui profiteront en mettant d'autant en relief sa pauvreté. Mais il n'est pas seulement un pauvre, il est un déshérité. Voilà qui va accroître encore la compassion des juges, à condition que Grégoire sache ne pas faire parade de son dénuement. Écoutez la malice : c'est l'adversaire lui-même qui se charge, le maladroit ! d'attirer l'attention sur cette pauvreté : « Pendant qu'elle y est, dit Grégoire en substance, la partie adverse devrait me reprocher mon visage fruste, ma parole grossière, ma tristesse, ma vertu ! » Chose curieuse, le tout respire l'ironie la plus persiflante (225, B — 228, C).

La partie négative de son plaidoyer est finie : il a démontré la perversité des Ariens; il peut entreprendre désormais sa propre apologie.

Cette analyse un peu longue a du moins l'avantage de nous édifier sur le talent d'avocat de S. Grégoire. On retrouve,

dans ce qu'on peut appeler ses plaidoyers, la méthode même des logographes et des avocats attiques. Bien plus, là encore, s'il observe la règle, il la dépasse par l'habileté surprenante qu'il déploie dans son application.

Le tableau que nous avons fait de Grégoire dialecticien serait assez peu flatteur, — ajoutons assez peu flatté — si nous n'avions à l'instant constaté l'adresse géniale avec laquelle il s'accommode de l'argumentation ou, pour mieux dire, des « ficelles » en usage dans l'éloquence du barreau; et si l'exactitude ne nous obligeait de corriger, en les complétant, les conclusions jusqu'à présent obtenues.

Il serait aisé, en effet, d'inférer de l'étude que nous avons faite que, si telle est la valeur de la plupart des raisonnements de Grégoire, celle des discussions ou expositions théologiques doit être également très relative. Cette conclusion hâtive serait on ne peut plus erronée : Car si nous nous sommes appliqué à noter, aussi exactement que possible, ceux mêmes des arguments qui nous semblaient sujets à caution, force nous est d'affirmer que ces raisonnements douteux sont, dans les discours dogmatiques de Grégoire, en infime minorité, et que leur faiblesse, accrue par le contraste de la solidité du reste, ne compromet pas la marche générale de l'argumentation.

Il importe, aussi bien, d'insister un peu, pour mettre les choses au point, sur l'admirable construction logique qu'offrent les discours dogmatiques. Outre que le style en devient austère, d'une sobriété d'ornements caractéristique, le ton, profondément sérieux, malgré son allure parfois badine, est exclusif de toute superfluité. L'intention de donner à la pensée toute sa valeur, se traduit par la condensation, le « serré » de l'argumentation, par sa clarté, qui ne recule

devant aucune répétition (1), quand elle est nécessaire, ni devant aucun barbarisme, dans la création des vocables nouveaux. La phrase n'est plus périodique; elle emprunte la forme qui lui donnera le maximum de netteté : une certaine brièveté qui, quelquefois, devient la parataxe, et qui aide dans la poursuite d'une exposition un peu difficile. Les antithèses ne sont pas systématiquement bannies, destinées qu'elles sont à rendre d'une façon plus expressive une distinction ou une opposition qui se trouve déjà dans l'idée. Les comparaisons ne sont acceptées que si elles sont tout à fait adéquates à la pensée, et si elles ne risquent pas de donner lieu à des conceptions erronées. Ce n'est plus le large flot qui coule majestueusement dans la plaine; c'est la cascade torrentueuse qui tombe d'une roche sur une autre pour rejaillir encore; c'est un style de théologien, aux vocables philosophiques, à la trame serrée, qui ressemble tantôt au style des traités platoniciens, tantôt à celui de la διατριβή, tantôt au style épineux des scolastiques du moyen âge, tout hérissé de syllogismes, de dilemmes, de raisonnements par l'absurde (2). Grégoire a défini quelque part (1, 1164, C) son style « théologique », quand il a dit : Ταῦτα... περιλοσόφηται πρὸς ὑμᾶς... ἁλιευτικῶς, ἀλλ' οὐκ Ἀριστοτελικῶς,... ἐκκλησιαστικῶς, ἀλλ' οὐκ ἀγοραίως, ὠφελίμως, ἀλλ' οὐκ ἐπιδεικτικῶς (3). Nous avons vu d'ailleurs que Grégoire sait fort bien à propos reposer ses auditeurs de leur fatigue, et les récompenser de leur attention par des descriptions et des ecphraseis, dont la fraîcheur contraste avec l'aridité de la matière. En tout cas,

(1) Grégoire dit lui-même (2, 84, C) : πάλιν γὰρ τὸ αὐτὸ φθέγξομαι δυσχεραίνων; Un exemple frappant est celui du passage 2, 88, A où le radical de γίγνομαι est repris jusqu'à dix fois de suite.

(2) Cf. Gr. Naz. 2, 93, B.

(3) Notez — ce qui est assez piquant — que cette définition est, elle-même, en style sophistique.

il reste que ce style de dissertation, purement didactique, n'est guère oratoire : on croirait entendre un professeur plutôt qu'un prédicateur.

Cette intransigeance de Grégoire en matière dogmatique nous amène à nous demander comment il interprète les textes bibliques, comment il comprend l'exégèse. Est-il, là aussi, un intransigeant qui proscrit toute interprétation allégorique, ou laisse-t-il deviner l'infiltration d'influences sophistiques jusque dans un domaine essentiellement religieux, celui de l'exégèse? La question que M. Méridier a posée avec tant de perspicacité à propos de Grégoire de Nysse, doit se poser aussi à propos de Grégoire de Nazianze.

Disons tout de suite que les influences profanes sont, sur ce point, loin d'être aussi marquées chez lui que chez Grégoire de Nysse (1). Outre que les discours proprement homilétiques, c'est-à-dire ceux qui se proposent exclusivement l'interprétation d'un texte biblique, sont rares chez Grégoire, puisqu'on n'en connaît guère qu'un seul (2), relativement rares aussi sont les passages qui se donnent comme les interprétations directes d'un texte obscur, pouvant offrir à côté du sens obvie un sens métaphorique et allégorique. On peut s'étonner de la part restreinte qu'a l'exégèse dans les œuvres de celui qu'on appelait pourtant le « Théologien ». Mais il ne faut pas oublier que Grégoire est en quelque sorte un spécialiste en théologie. Il a cherché à définir — ce qui, certes, est déjà beaucoup, — le mystère de la Trinité divine, et c'est la clarté qu'il a apportée dans l'analyse et la définition de ce dogme, source de tant d'hérésies, qui l'a placé au premier rang des théologiens trinitaires.

L'occasion s'offre une fois de plus à nous de noter que

(1) C'est pourquoi nous n'avons pas cru devoir y consacrer un chapitre spécial.
(2) Gr. Naz., discours XXXVII.

Grégoire sut garder entre deux excès un juste milieu. Sans montrer, vis-à-vis de l'interprétation figurée de certains faits bibliques, une aversion exagérée, il sut éviter les excès des allégoristes à outrance. S'il faut être plus précis, il avait plutôt une tendance à rechercher, sous la donnée brute et sous le sens obvie du texte un sens moins matériel, dont l'intérêt fût plus édifiant et l'enseignement plus fécond. Il l'avoue dans un passage des Invectives contre Julien (1, 657, B) : Εἰσὶ καὶ παρ' ἡμῖν κατ' ἐπίκρυψιν λόγοι τινὲς, οὐκ ἀρνήσομαι, ἀλλὰ τίς ὁ τρόπος αὐτῶν τῆς διπλόης καὶ τίς ἡ δύναμις ; Il reconnaît donc l'existence de textes paraboliques, exigeant une interprétation (1).

Certains textes, interprétés nettement par Grégoire dans un sens figuré, s'offraient d'eux-mêmes à cette traduction : par exemple, le texte (2, 305, B) développé au cours de l'Homélie « In Matthaeum » : « Il y a des eunuques qui sont ainsi nés du sein de leur mère; il y en a qui le sont devenus de la main des hommes; et il y a des eunuques qui se sont rendus eux-mêmes tels, à cause du royaume des Cieux. Que celui qui peut comprendre comprenne. » Cette dernière phrase semblait indiquer que le texte n'était pas à prendre à la lettre. Malgré tout, Grégoire ne donne son avis de prendre le texte au figuré, que comme une opinion personnelle : Δοκεῖ μοι : « Il me semble, dit-il, que l'Écriture, abstraction faite du sens physique, exprime ici, en termes matériels, des idées d'une plus haute portée (ὑψηλότερα). » Grégoire ajoute : « Aussi bien, penser que le texte s'en tient aux eunuques physiques, sans aller au delà, serait une interprétation étroite, trop faible et indigne du texte; il nous faut imaginer (ἐπινοῆσαι) quelque

(1) Au même endroit, Grégoire opposant ces textes allégoriques aux fables des païens, dit : « Mais leur forme extérieure n'est ni inconvenante ni indécente; ce qui en est caché est merveilleux, comme un corps très beau qui n'est pas directement accessible, et qui est revêtu lui-même d'un beau vêtement. »

chose qui soit digne du Saint-Esprit. » Arrêtons-nous devant ces paroles significatives. Grégoire admet donc qu'il y a certains textes dont le sens ne doit pas être pris au mot, mais doit être interprété d'une façon digne de l'Esprit Saint, sans que cette interprétation ait néanmoins aucune valeur objective et absolue. Voici cette traduction : « Certains semblent tendre à la vertu naturellement, et quand je dis naturellement, ce n'est pas que je néglige la liberté ; les deux vont de front : l'aptitude naturelle au bien, et la volonté qui pousse cette faculté naturelle à l'action. Certains autres sont purifiés par la doctrine qu'on leur enseigne et qui les ampute de leurs passions : ceux-là sont, à mon avis (ἡγοῦμαι), ceux que les hommes ont rendus eunuques, lorsque les enseignements du Maître, séparant le bon du mauvais (rejetant celui-ci et prescrivant celui-là)... ont opéré la chasteté spirituelle. Je loue aussi ce genre d'amputation; je loue à la fois les maîtres et leurs disciples, les uns pour avoir bien su opérer (ἐξέτεμον), les autres pour s'être bien prêtés à l'opération, chose plus méritoire... »

Il y a donc ici un essai — timide — d'interprétation figurative et allégorique. Il reste à nous demander si Grégoire ne s'est pas montré quelquefois plus hardi dans ce procédé, et s'il ne lui est pas arrivé d'accepter un sens quelque peu arbitraire, en vue des besoins de sa cause.

Dans le discours XLV, un de ses derniers sermons théologiques, Grégoire se montre plus libre dans ses commentaires bibliques, et se signale par un essai prolongé d'interprétation allégorique. Faut-il conclure de là que, vers les dernières années de sa vie, Grégoire s'était laissé gagner à une méthode d'explication qu'il avait jusqu'alors tenue en certaine suspicion? C'est possible. En tout cas, Grégoire avoue explicitement qu'il cherche « à dégager du sens littéral des Écritures

un sens figuré et caché » (αἴνιγμα) (1). Il dit (2, 649, B) περὶ δὲ τῆς βακτηρίας οὕτως ἔχω, καὶ τοῦ περὶ ταύτην αἰνίγματος. Aussi bien, tout le passage — et non seulement celui-ci, mais le précédent — offre, pour l'explication de faits en somme très simples, une interprétation recherchée et quelque peu contournée. Notez d'ailleurs que, cette interprétation, Grégoire semble l'avoir suscitée, car elle ne s'imposait nullement. A quoi bon, en effet, se demander (2, 641, C) pourquoi la Pâque a lieu le dixième mois? C'était fatalement s'exposer à faire une hypothèse comme celle-ci : « Sans doute parce que le nombre dix est le plus parfait de tous, étant la première unité parfaite, créée d'unités, et créatrice elle-même d'unités. » Nous avons déjà eu l'occasion de noter la fantaisie d'une semblable solution. Au surplus est-il inutile d'y insister. Malheureusement, Grégoire insiste et ne s'en tient pas là : « Pourquoi l'agneau fut-il gardé jusqu'au cinquième jour? » — « Peut-être parce que celui qui s'est livré comme victime pour moi a eu dessein de purifier nos sens, qui reçoivent l'aiguillon du péché. » Le rapprochement est on ne peut plus arbitraire : Grégoire se saisit d'un attribut tout à fait secondaire, savoir le nombre cinq, et il s'autorise de cette qualité accidentelle et contingente pour rapprocher deux notions qui n'ont entre elles, à part cela, aucun rapport. Notez, au surplus, que le texte biblique lui-même (Exode, chap. XII) est, sinon faussé, du moins infidèlement reproduit, car le nombre cinq n'est, sous la plume de Grégoire, que le résultat approximatif d'un calcul dont le texte sacré offre seulement les données. « Rien d'étonnant non plus, ajoute l'auteur, si l'on exige en première ligne un agneau dans chaque maison et, à tout le moins dans chaque famille, un agneau mendié par

(1) MÉRIDIER, p. 208 : l'emploi du mot αἴνιγμα est commun à Grégoire de Nysse comme à Gr. Naz.

raison de pauvreté. C'est qu'il est très bon qu'avant tout, chacun puisse tendre lui seul à sa propre perfection, s'offrir à Dieu qui l'appelle, hostie vivante et sainte, consacrée pour toujours et éternellement. A tout le moins il est bon qu'il s'aide dans cette voie de ceux qui sont ses frères par leur vertu et leurs mœurs; c'est ce que me paraît signifier ceci : qu'il faut faire participer à la victime nos proches, s'ils en ont besoin. » Une telle explication peut être vraie, encore qu'elle ne repose sur aucune donnée positive. Sans doute, Grégoire ne la donne pas comme absolue; il la propose comme son opinion personnelle : τοῦτο γάρ μοι δοκεῖ βούλεσθαι.

Voici une autre traduction de la Pâque Juive, présentée avec plus de vraisemblance (2, 649, B) : « Que celui qui doit toucher la terre sainte, marquée des pas de la Divinité, délie ses sandales, comme fit Moïse sur la montagne, pour n'emporter avec lui rien de mortel et ne mettre aucun intervalle entre les hommes et Dieu. Si quelque disciple est envoyé pour prêcher l'Évangile, puisse-t-il aimer ainsi une vie austère et simple, lui qui doit non seulement aller sans argent, sans bâton, avec une seule tunique, mais doit faire route pieds nus... Toutefois, j'engage celui qui fuit l'Égypte et les maux de l'Égypte à prendre des sandales afin d'échapper, entre autres choses, aux scorpions et aux serpents que ce pays nourrit en grand nombre, afin de n'être pas blessé par ceux qui gardent leur talon et que nous sommes chargés de fouler. Voici ce que je pense du bâton et de sa signification allégorique : S'il y a, à ma connaissance, un bâton pour qu'on s'en serve comme soutien, il y a aussi une houlette qui appartient au berger, c'est-à-dire au docteur, et dont l'office est de ramener dans la voie les brebis douées de raison. Ici, la loi te prescrit l'usage du bâton-soutien, de peur que ton esprit ne fléchisse, en entendant parler du sang et de la passion d'un Dieu, et

que tu ne t'égares dans l'impiété, toi, le défenseur de Dieu. Mais, bien au contraire, que ce soit sans respect humain et sans doutes que tu manges son corps, que tu boives son sang, si toutefois tu désires ardemment la vie, en croyant aux paroles prononcées à propos de son corps et sans te laisser troubler par le récit de la Passion. Tiens-y toi fortement appuyé, cramponné et rivé, sans te laisser ébranler en rien par tes ennemis et sans te laisser séduire par leurs alléchantes paroles. Tiens-toi sur le sommet, rive tes pieds dans les cours de Jérusalem, appuie-toi sur la pierre, afin que tes pieds ne soient pas ébranlés hors de la route selon Dieu. »

Il y a là un mélange constant d'allusions à l'Ancien et au Nouveau Testament. Grégoire a beaucoup contribué à faire triompher cette idée que l'Ancien Testament exprime τυπικῶς ce que le Nouveau exprime μυστικῶς. Cet entremêlement de faits bibliques et de faits évangéliques embrouille parfois tellement les idées que, même quand le sens symbolique est interprété, le tout, embarrassé de parenthèses et de kôla explicatifs, reste indigeste et obscur : tel ce passage où, voulant faire cadrer, coûte que coûte, l'interprétation allégorique avec le texte littéral, Grégoire se laisse entraîner à des excès qui côtoient le galimatias, et sont, en tout cas, de mauvais goût : (2, 644, A). « Voilà pourquoi nous fuyons l'Égypte, j'entends le hideux péché qui nous poursuit, le Pharaon, ce tyran invisible, et ses cruels sous-ordres, et nous émigrons dans un monde supérieur...; voilà pourquoi l'agneau est immolé (σφαγιάζεται); voilà pourquoi sont marquées (σφραγίζονται) par le précieux sang l'action et la pensée, ou, si l'on veut, l'habitude et l'acte qui sont comme les montants de nos portes (je veux dire des mouvements et des affirmations de notre pensée), que la contemplation ouvre et ferme à propos, car nos actes de compréhension ont une mesure. Voilà

pourquoi c'est la dernière plaie, la plus cruelle pour les persécuteurs, vraiment digne de la nuit où elle a lieu. L'Égypte pleure les premiers-nés de ses propres élucubrations et de ses propres agissements (c'est ce que l'Écriture appelle les fils des Chaldéens ou les enfants de Babylone heurtés et broyés contre les pierres) et les Égyptiens n'entendent que cris et que vociférations. Alors celui qui les extermine s'éloignera de nous, la vue du signe dont nous sommes marqués lui inspirant respect et crainte. Voilà pourquoi c'est le septième jour qu'on enlève le ferment (le nombre sept est un nombre mystique, le plus mystique de tous : il nous rappelle la création du monde en sept jours), j'entends par là le péché ancien et aigre (car il ne s'agit pas de ce bon levain qui fait le pain et qui communique la vie) : cela nous apprend à ne nous approvisionner d'aucune pâte pétrie chez les Égyptiens, ni d'aucun reste des Pharisiens et de la doctrine athée. »

Il y a là une « allégorisation » à outrance qui se rapproche des excès d'un Grégoire de Nysse. Heureusement, on chercherait en vain dans toute son œuvre un texte analogue. Cet essai, pour unique qu'il soit, n'est pas réussi; il alourdit considérablement l'expression et en détruit toute la clarté. Il faut y voir la marque d'une de ces compositions sophistiques, où l'esprit du lecteur se trouve à chaque instant ballotté du sens métaphorique au sens littéral, et où l'auteur, en dépit de tous ses efforts pour établir entre l'allégorie et le sens matériel une correspondance toujours artificielle, n'arrive à nous présenter qu'une élucubration hybride où l'on se perd.

Quelle conclusion générale tirer de ce long chapitre? Nous avons vu que, depuis le plus petit raisonnement jusqu'à certaines argumentations sérieuses, depuis les procédés spéciaux aux sophistes, comme l'hyperbole et le paradoxe,

jusqu'à certains procédés profanes comme ceux qui présidaient à la confection des plaidoyers, et surtout jusqu'à certaines méthodes propres à la pensée chrétienne, comme l'exégèse, tout chez notre auteur est plus ou moins traversé et imprégné d'un souffle profane. L'importance de cette conclusion n'échappe à personne : elle montre combien dominatrice était, chez S. Grégoire, la survivance de l'éducation première, puisqu'on en retrouve la trace, non seulement dans les formes générales d'expression, mais jusqu'au fond même de l'argumentation, et, qui plus est, dans un domaine proprement chrétien comme était celui de l'interprétation homilétique des textes bibliques.

CHAPITRE XII

Les Discours épidictiques.

L'importance exceptionnelle des discours d'apparat dans la rhétorique grecque, d'une part, et, de l'autre, le rang de choix et d'exception qu'on a toujours attribué à Grégoire dans le genre panégyrique, sont deux motifs qui militent en faveur d'une étude spéciale de notre auteur à ce sujet. C'est, en effet, dans ce domaine que la précision des théories atteint son maximum; elles imposent au rhéteur une discipline intransigeante et étroite qui se présente avec tous les airs d'un dogme et enferme l'esprit dans des cadres rigides et inviolables. C'est aussi dans ce genre littéraire que les lettrés du IVe siècle et les scoliastes du moyen âge ont reconnu la supériorité de l'orateur chrétien qu'est Grégoire de Nazianze, supériorité qui l'élève non seulement au-dessus de tous les panégyristes de la chaire, mais même, affirmaient-ils, au-dessus de tous les panégyristes païens.

Il y a donc là, semble-t-il, matière à constatations intéressantes et précises; d'autant que les premiers panégyristes chrétiens ont dénié à l'envi l'influence profane là où elle était sans contredit la plus forte et la plus irrésistible.

Les deux principaux représentants de l'éloquence d'apparat avant le grand siècle littéraire, Grégoire le Thaumaturge et Eusèbe, dont les œuvres sont pourtant profondément marquées de l'influence sophistique (1), protestent tous deux

(1) Cf., sur Grégoire le Thaumaturge, Rheinisches Museum, 1901, p. 55; sur Eusèbe, l'édition Heikel, p. XLV et suiv.

à l'avance contre l'opinion qui les considérerait comme tributaires de l'École. Le premier, avant d'aborder l'Éloge d'Origène, s'empresse de rejeter l'idée qu'il pourrait entamer un panégyrique de tous points conforme aux règles de l'art païen (1); le second, au début du Panégyrique de Constantin, annonce explicitement « qu'il ne fera pas comme tout le monde » (entendez : les sophistes) et qu'il ne veut pas prendre comme modèles ces gens « δημώδεις, μειρακίων τε σοφίσμασι πεπατημένους μετιόντες λόγους ».

A mesure qu'on avance, l'ardeur à dénoncer le schéma des panégyriques profanes s'accentue chez les orateurs chrétiens. S. Basile, notamment, a mis à cette proscription une insistance digne d'être remarquée. Au début de trois discours d'éloges, il revient trois fois consécutives sur l'aversion que lui causent les procédés profanes. D'abord dans le Εἰς Γόρδιον τὸν μάρτυρα. « Salomon, dit-il, a-t-il prétendu qu'il faut prendre plaisir à l'habileté de quelque rhéteur ou même d'un orateur, dont le discours a été composé pour ravir l'admiration des auditeurs, en affectant une certaine harmonie et en enlaçant l'ouïe de son charme? » — « Non, répond Basile, Salomon ne nous a pas incité à bâtir à la manière pompeuse des païens les Éloges des Bienheureux, lui qui a partout prôné le terre à terre de l'expression et le peu d'apprêt du langage. » « Il faut, ajoute-t-il, atteindre un triple but : honorer Dieu par ses serviteurs, louer les justes de leurs actions, édifier les fidèles. » — « L'école de la vraie religion ne connaît point les lois usuelles de l'ἐγκώμιον; en guise d'éloge, elle a la preuve des faits, qui suffit à la louange des saints et à l'édification de ceux qui luttent pour la vertu. La loi qui régit les ἐγκώμια est qu'on passe en revue la

(1) Migne, t. X, p. 1049 et suiv. Οὐχὶ δὲ γένος οὐδὲ ἀνατρόφας σώματος ἐπαινέσων ἔρχομαι... οὐδέ γε ἴσχυν ἢ κάλλος · ταῦτα δὴ τὰ τῶν μειρακίων ἐγκώμια.

patrie du défunt, qu'on remonte jusqu'aux origines de sa race, qu'on rende compte de son éducation. Notre usage est, au contraire, de laisser de côté la mention des parents, et de consacrer à l'éloge les seules vertus propres à chacun. En quoi serais-je plus solennel, s'il se trouve que la cité a soutenu autrefois de difficiles et importants combats, a dressé contre les ennemis fugitifs de célèbres trophées ; si sa situation est tellement opportune qu'été comme hiver elle soit avantageuse? Que m'importe si cette même cité est féconde en hommes virils ou bien propre à nourrir des animaux? Il est vrai qu'elle est incomparable par ses troupeaux de chevaux; mais en quoi cela peut-il nous inciter à pratiquer la vertu comme il convient aux hommes?... C'est le comble du ridicule, quand nous voyons les Justes dédaigner l'univers, de remplir nos éloges du peu de choses qu'ils méprisent. Le seul souvenir que laissent les martyrs suffit à nous être utile. Ils n'ont pas besoin qu'on ajoute à leur réputation; c'est à nous qui vivons ici-bas que le récit de leurs actions doit profiter, par l'exemple qu'il nous offre... »

Nous n'avons pas résisté à la tentation de citer ce passage en entier, malgré sa longueur. Il rend assez bien compte, selon nous, des raisons mêmes qu'avait Grégoire de s'affranchir de la tyrannie obsédante des τόποι ἐγκωμιαστικοί, en usage chez les rhéteurs. C'est être esclave, en effet, dit justement Basile, que de s'y plier : « οὐδὲ γὰρ καταδέχονται νόμοις ἐγκωμίων δουλεύειν οἱ περὶ τῶν ἁγίων λόγοι » (1).

Ailleurs (2) Basile affirme encore son attitude vis-à-vis des panégyriques profanes : « Louer les martyrs, dit-il, n'est pas autre chose que s'enrichir de dons spirituels. Il nous est impossible de les orner selon les préceptes des éloges profanes;

(1) Basile, *In sanctos quadraginta martyres.*
(2) Basile, *In sanctum martyrem Mamantem.*

il nous est impossible de faire mention des parents et des ancêtres illustres. C'est une honte, en effet, d'aller chercher d'autres ornements pour celui que sa propre vertu a rendu illustre. C'est pourtant ainsi que l'on conçoit les panégyriques soumis aux règles habituelles. Mais la vérité exige que l'on ne présente que ce qui forme l'éloge propre de chacun : ce qui rend un cheval rapide, ce n'est pas l'excellence de son père à la course; l'on ne loue pas un chien d'être né d'une race très prompte à la course. Ce qui est vrai des animaux dont on considère la valeur propre, est vrai aussi de l'homme... »

Il est tout au moins piquant de noter l'esprit de réaction à l'encontre des recettes oratoires païennes, qui caractérise tout ce passage, dû à la plume de l'ami le plus intime de S. Grégoire. Et si nous ajoutons qu'à de très rares exceptions près, Basile s'est conformé à son programme, nous ne pourrons voir là que l'effet d'une opposition consciente et systématique qui n'est certainement pas restée sans être remarquée de notre Grégoire.

Dès lors, reportons sur ce dernier notre attention. Voici un prêtre, un évêque qui avait renoncé de plein gré à la rhétorique, qui voyait approuver, au moins théoriquement, la proscription des préceptes profanes les plus avérés et les plus caractérisés, et par qui? Par toute la tradition chrétienne, depuis S. Grégoire le Thaumaturge, jusqu'à S. Basile, son supérieur hiérarchique et en même temps son ami, en passant par l'illustre Eusèbe. Quelle va être son attitude? Va-t-il proscrire, lui aussi? Et, par ce mot, nous entendons, non pas les déclarations platoniques, les professions de foi théoriques; mais les renoncements effectifs, les condamnations par les œuvres et par l'exemple. C'est à cette question que nous allons essayer de répondre (1).

(1) Il convient de remarquer que cette étude a été faite partiellement dans deux ouvrages très documentés, le livre de M. Hürth et celui de M. Boulenger,

Mais, auparavant, quelle est l'attitude théorique de Grégoire en face de l'enkômion? Nous qui connaissons l'ardeur un peu précipitée avec laquelle il condamne en théorie la littérature « étrangère », sans toujours la condamner en fait, nous serions curieux de savoir s'il va aussi loin que son ami Basile, dans sa réprobation. Il semble bien que, sur ce point, Grégoire soit plus circonspect et s'avance moins que le sévère archevêque de Césarée. Il est rare cependant qu'il ne trouve pas moyen, au cours de chaque enkômion, de décocher contre les éloges païens quelque trait marquant sa désapprobation : Dans l'oraison funèbre de Césaire (1, 756, A), sans attaquer ouvertement les sophistes, il se pose, dès le début, comme leur adversaire. Dans l'oraison funèbre de Gorgonie, il déclare qu'il aura pour toute règle le souci de la vérité, et c'est pour lui une occasion d'attaquer ceux qu'il appelle τοὺς ἔξωθεν (1, 792, A. B.). — Dans l'éloge des Macchabées, « Ce n'est pas pour ajouter à leur gloire qu'on prononce un discours comme celui-ci ; mais pour que ceux qui l'écoutent soient portés vers la vertu... » (1, 913, A). — Voici qui s'oppose plus directement à la conception de la plupart des Éloges profanes : (Oraison funèbre de son père : 1, 989, D) « En ce qui concerne sa patrie, sa race, son extérieur, et autres qualités qui font l'orgueil de l'homme, passons-les sous silence, bien que ce soient les lois de l'enkômion. » — Dans l'éloge d'Athanase, Grégoire se refuse à décrire l'extérieur de son héros (1092, C) Τί ἂν ὑμῖν ἀναζωγραφοίην τὸν ἀνδρά; — Dans l'Éloge de Héron (1201, A), Grégoire a soin de nous prévenir

et qu'elle a été également très sérieusement abordée pour Grégoire de Nysse par Bauer et M. Méridier (cf. la bibliographie, au début de ce volume). Rien d'étonnant, d'ailleurs, que l'attention des travailleurs ait d'abord été attirée sur la partie de l'œuvre patristique qui risque d'offrir, dans sa comparaison avec le panégyrique païen, le maximum de netteté. Toutefois, ces études, dont certaines, comme celle de M. Boulenger, sont excellentes, s'offrent à nous comme restreintes, limitées et par conséquent incomplètes.

que l'εὐγένεια qu'il loue n'est pas celle que le vulgaire pense : Héron, est, en effet « citoyen du monde ». — Dans l'oraison funèbre de Basile, Grégoire tient à ne pas nous laisser oublier que c'est un principe chez lui de ne pas recourir aux méthodes païennes : 2, 497, B, « Que de traits nous pourrions emprunter à ses ancêtres pour les amasser sur lui ! »

Malgré la persistance de ces coups d'épingle à l'adresse des Éloges officiels, il apparaît que Grégoire ne s'est pas montré, dans sa réprobation, aussi sévère que Basile. Y aurait-il là l'indication que Grégoire avait en somme conscience d'avoir cédé sur ce point plus qu'ailleurs, aux préoccupations profanes? La suite va nous l'apprendre (1).

Parmi les discours épidictiques de Grégoire, il en est quatre qui appartiennent au καθαρὸν ἐγκώμιον, et quatre qui doivent être rangés parmi les ἐπιτάφιοι λόγοι (2).

Voici l'énumération des Éloges purs :

1) Éloge des Macchabées;

2) Éloge de S. Athanase;

3) Éloge de S. Cyprien;

4) Éloge de Héron le Philosophe (ce dernier encore vivant).

Voici l'énumération des Oraisons funèbres proprement dites (3);

1) Oraison funèbre de Césaire, son frère;

2) Oraison funèbre de Gorgonie, sa sœur;

(1) Nous ne pouvons reprendre, d'après Ménandre, la théorie profane des discours épidictiques; M. Boulenger et M. Méridier, pour ne citer que des auteurs français, l'ont suffisamment mise en lumière. Nous ne donnerons ici, à propos des enkômia de Grégoire, que les indications indispensables pour saisir leurs points de contact avec les analogues païens.

(2) On sait que le καθαρὸν ἐγκώμιον est un discours prononcé en l'honneur d'un vivant ou d'un personnage dont la mort est assez éloignée pour qu'il ne soit besoin ni de θρῆνος, ni de παραμυθία.

(3) Les oraisons funèbres proprement dites sont les discours qui ont été prononcés en l'honneur du défunt le jour même des funérailles ou peu après, et qui, par conséquent, supposent l'introduction d'un thrène ou d'une consolation.

3) Oraison funèbre de Grégoire, son père;
4) Oraison funèbre de son ami Basile.

I. Le καθαρὸν ἐγκώμιον.

Consacré, dans l'éloquence religieuse, à la louange des saints et des martyrs, ou des personnages empreints d'un caractère infiniment respectable, ce genre de discours correspond directement, dans la rhétorique, au Βασιλικὸς λόγος, c'est-à-dire à l'éloge des souverains. D'après la doctrine stoïcienne et chrétienne, en effet, les seuls souverains étaient ceux qui savaient d'abord se gouverner eux-mêmes : les honneurs qu'on rendait à ces héros de la sainteté étaient vraiment des honneurs royaux.

Or, Ménandre le rhéteur nous offre, dans son Περὶ ἐπιδεικτικῶν (1), des renseignements très nets sur la manière de traiter ce genre d'enkômion.

I. — Le προοίμιον doit être un prétexte à amplification du sujet (αὔξησις) : cette amplification peut être élaborée de deux ou trois manières différentes :

A. — *a)* par l'aveu de l'impuissance où l'on est de traiter convenablement un tel sujet;

b) par l'idée que seule la parole du défunt était capable d'en affronter la difficulté;

c) par la considération qu'il convient néanmoins de payer une dette de reconnaissance;

d) par l'accueil de comparaisons emphatiques ou hyperboliques avec la gloire du souverain.

B. — Second προοίμιον. La grande voix d'Homère, celle d'Orphée ou des Muses serait peu à la hauteur du sujet.

C. — Troisième προοίμιον : embarras simulé (ἀπόρησις) où

(1) Spengel, III, p. 368 et suiv.

l'orateur se demande par où il commencera son enkômion.

Alors commence l'éloge indirect du souverain, par la considération *facultative* :

a) de la patrie (si elle est célèbre);

b) du peuple (s'il est courageux, éloquent, vertueux, juste);

c) de la race.

Ces trois τόποι ἐγκωμιαστικοί peuvent être laissés de côté, lorsque l'éloge personnel du roi semble suffire, par la considération :

a) de sa naissance (γένεσις) (s'il y a quelque signe miraculeux qui l'entoure);

b) de ses qualités naturelles (φύσις);

c) de son éducation (ἀνατροφή);

d) de son enfance (παιδεία);

e) des ἐπιτηδεύματα (application au travail, pénétration, curiosité, assimilation facile).

(Faute de renseignements sur l'un quelconque de ces τόποι, on peut, sans scrupule, le passer sous silence.)

La σύγκρισις doit accompagner chacun de ces paragraphes.

f) des πράξεις et ἀρεταί (courage, esprit de justice, de pureté, de haute raison);

— σύγκρισις finale,

— ἐπίλογοι (conclusions).

Il nous reste à confronter les quatre éloges énumérés :

I. *Éloge des Macchabées.* — Ce genre de panégyrique des héros de l'Ancien Testament était une nouveauté. Aussi Grégoire devait-il s'efforcer d'aller contre les préventions de la plupart des auditeurs qui s'imaginaient, semble-t-il, que les Macchabées, ayant vécu avant le Christ, n'avaient point droit aux honneurs d'un éloge. Cet effort, que fait Grégoire

pour prouver l'intérêt de son sujet, est, à n'en pas douter, une manière d'αὔξησις.

Grégoire n'aborde pas aussitôt l'éloge des martyrs : il commence par affirmer le but parénétique de ce genre de discours : « Ce n'est pas, dit-il (913, A), pour ajouter à leur gloire qu'on les honore d'un discours, mais pour que ceux qui les louent en retirent de la gloire, que ceux qui les écoutent soient portés à la vertu, et que la mention de leurs actes les stimule, tels des aiguillons, à montrer, dans les mêmes circonstances, un zèle égal. » Ce paragraphe constitue une déviation des habitudes proprement profanes, pour qui la παραίνεσις était un τόπος à peu près inconnu.

La plupart des τόποι conseillés par les rhéteurs sont négligés, le récit biblique ne fournissant pas à Grégoire de détails suffisants. Là cependant où le texte sacré est assez explicite pour qu'il lui soit permis d'y puiser les renseignements indispensables, Grégoire s'en saisit aussitôt : par exemple, les détails sur Eléazar et sur la mère des Macchabées, qui correspondent à l'éloge des ancêtres chez les païens. Cette partie est plutôt développée en raison des nécessités du sujet, qui réserve à cette mère une place presque aussi importante qu'à ses fils.

Les principales vertus de ses héros, Grégoire les ramasse dans la description du martyre et surtout dans les discours qu'il leur prête, et qui sont destinés à rehausser leur éclat : d'abord le discours adressé au tyran (920, A. B. C); puis les discours exhortatifs que les Macchabées s'adressent mutuellement (924, A...); ensuite le discours de la mère des Macchabées (924, B). Ce sont bien trois discours, en effet, d'une facture impeccable, faits de toutes pièces, comme l'étaient les discours de Thucydide. Il faut noter la petitesse des kôla, leur balancement, le ton autoritaire de la profession de foi. La composition en est même trop compassée; on

y voudrait plus de laisser-aller. Au début, les Macchabées affirment leur foi; ils abandonnent pour elle, le cœur joyeux, tous les biens que les autres hommes estiment. L'attaque devient ensuite plus directe : c'est le défi, la menace, puis l'élan plein de délire vers le martyre. Sans doute, il y a là un effet tragique, et Grégoire a bien compris la grandeur et la beauté toutes juvéniles de ce sacrifice; mais cela n'empêche pas que tous ceux qui sont initiés aux tendances générales de la rhétorique grecque ne reconnaissent ici manifestement sa marque. Aussi, bien que dérogeant aux règles particulières de l'enkômion, ces compositions indiquent, de la part de Grégoire, un détour plus sophistique que n'eût été l'obéissance scrupuleuse aux règles du genre. Sous prétexte de poursuivre un but parénétique (1), Grégoire traite autant de μελέται, et s'il « s'est écarté en apparence des habitudes de la rhétorique, c'était pour manifester sous une forme différente sa virtuosité sophistique » (2).

La fin est consacrée au développement de quelques συγκρίσεις (929, D et suiv.) où les Macchabées sont tour à tour comparés avec Jephté, Daniel, les jeunes captifs d'Assyrie les martyrs de l'ère chrétienne.

La παραίνεσις est très nettement marquée (932, C) Τούτους μιμώμεθα... Les prêtres, les mères, les enfants reçoivent chacun une direction pratique et une exhortation spéciale. — Le tout se termine sur une doxie.

Cet éloge se rapproche donc des préceptes de Ménandre par l'αὔξησις du début, par le paragraphe consacré au γένος et par les συγκρίσεις finales. Il s'en écarte par son but essentiellement parénétique, innovation chrétienne. Grégoire, nous

(1) Il le dit expressément, 920, A : « Il est utile de rappeler ces choses pour que vous ayez en exemple non seulement la description de leur martyre, mais encore les propres paroles qui conviennent à des martyrs. »

(2) Méridier, p. 245.

l'avons vu, saisit, malgré tout, l'occasion d'introduire certaines amplifications d'allure tout à fait sophistique, qui peuvent être assimilées à autant de μελέται.

II. — Si nous passons maintenant à l'*Éloge d'Athanase*, nous rencontrons au début une forme d'αὔξησις très marquée : « Louant Athanase, je louerai la vertu »; et, quelques lignes plus loin, Grégoire annonce qu'il va louer Dieu, principe de la vertu, en louant cette dernière, qui revient à louer Athanase. — D'autre part, comparaison de Dieu au soleil : il est le « soleil de l'âme ». L'αὔξησις est donc attestée par la double extension du sujet à l'éloge de la vertu et à l'éloge même de Dieu; elle est également soulignée par une comparaison assez développée, dont nous ne saisirions guère l'opportunité, si nous ne savions qu'elle est destinée, comme le veut Ménandre, à amplifier le sujet.

Le second paragraphe est consacré à un éloge général de la vertu chrétienne, qui prépare l'éloge particulier d'Athanase. Dès le début (1085, A) s'échelonne une série de συγκρίσεις avec les personnages de l'Ancien et du Nouveau Testament. « Parmi ceux-là, dit Grégoire, Athanase égala les uns, s'éloigna peu des autres, et en surpassa même quelques-uns, si l'on peut dire. » A la faveur de ce rapprochement est ébauchée une énumération des qualités d'Athanase. Grégoire délimite ensuite son sujet (1085, D) dont il montre toute l'ampleur, et indique en passant la raison d'être de tout discours funèbre : opposer aux vies d'hommes impies la vie de ceux que leur sainteté a rendus célèbres (1088, A).

Grégoire aborde alors un certain nombre de τόποι ἐγκωμιαστικοί.

1088, B. l'éducation d'Athanase (ἀνατροφὴ καὶ παιδεία) ;

πράξεις : Historique de son sacerdoce et de

son épiscopat. — Συγκρίσεις avec Ismaël et Elie : (1089, A);

1092, A. énumération des ἀρεταί ;

1092, C. « Pourquoi vous décrirais-je la physionomie du héros? » Grégoire indique ici qu'il laisse volontairement de côté un τόπος traditionnel.

1092, C. Notez le συμπανηγυρίσατέ μοι περὶ τὸν λόγον κάμνοντι, qui est une habitude profane (1) et qui s'accompagne de l'ἀπόρησις.

Grégoire choisit alors différents chefs d'éloge, comme la sobriété de la langue chrétienne primitive (1093, C. D.), l'orthodoxie d'Athanase (1096, B). les faits du concile de Nicée (1096, C), la persécution dont Athanase fut victime (1100, A. B. C).

Σύγκρισις avec Job. (1101, B).

Puis Grégoire, après avoir envisagé le séjour d'Athanase dans les monastères égyptiens, fait une narration historique des événements qui traversèrent l'Église : la rentrée d'Athanase dans sa ville épiscopale (1113, A. B). Série d'anecdotes, dont l'auteur reconnaît qu'elles peuvent être superflues. (λέγεσθω γὰρ, εἰ καὶ περιττότερος.)

Συγκρίσεις. — *a*) entrée triomphale d'Athanase à Alexandrie avec l'entrée de Jésus à Jérusalem, 1116. C; — *b*) συγκρ. amenée artificiellement, par une métaphore. où Athanase, nettoyant le temple de ses impuretés, est assimilé au Christ chassant les vendeurs du Temple. 1117, C.

Grégoire est ici fidèle à un procédé cher aux panégyristes païens qui avaient à cœur de réserver à leur héros la priorité et la totalité d'une action : 1121, C : πρῶτος καὶ μόνος, ἡ κομιδῇ σὺν ὀλίγοις, ἀποτολμᾷ τὴν ἀλήθειαν.

L'éloge d'Athanase est, en somme, assez peu suivi, traversé

(1) Cf. NORDEN, *Antike Kunstprosa*, II, 847.

qu'il est par de nombreuses digressions. Il semble que Grégoire ait eu l'idée, ici encore, de donner l'exemple d'Athanase à ses auditeurs, et d'en tirer un enseignement. Il le dit d'ailleurs explicitement 1124, C : γένοιτο γὰρ ἂν τι παίδευμα καὶ τοῖς νῦν ἡ πράξις, εἰ πρὸς ἐκεῖνον βλέποιμεν.

La fin est une προσφώνησις à l'adresse du saint, pour lui demander aide et protection.

Voilà, certes, un discours assez touffu, n'offrant, de prime abord, aucun rapport avec l'ἐγκώμιον grec. Car il est bien entendu qu'il ne s'agit pas ici d'un ἐπιτάφιον comme l'écrit Grégoire 1128, B.

Malgré la dispersion de la matière, il est possible de colliger quelques traits dénotant l'influence de la rhétorique : l'αὔξησις est, nous l'avons noté, très en relief au début. L'ἀνατροφή, la παιδεία, les ἀρέται, les πράξεις sont assez capricieusement agencées; les συγκρίσεις y sont en nombre. Mais le pur schéma des rhéteurs est encombré d'éléments assez disparates.

III. — *L'éloge de S. Cyprien* semble être plus ramassé que celui d'Athanase.

L'αὔξησις du début est caractérisée par l'importance que Grégoire accorde à son sujet : « Peu s'en est fallu, dit-il, que nous n'ayons oublié S. Cyprien » : ὦ τῆς ζημίας ! « Cyprien, dont nous devions nous souvenir, même si nous avions tout oublié. » L'idée d'une dette à acquitter envers Cyprien est clairement indiquée (ἀλλ' ἀποδῶμεν σὺν τόκῳ τὸ χρέος), de même que l'aveu d'impuissance de traiter dignement le sujet. Au cours de cette αὔξησις, Grégoire a trouvé moyen de noter le double but de tout ἐγκώμιον chrétien : c'est une manifestation pieuse (ὅσιον) et utile à tous (ὠφέλιμον) (1172, A).

Grégoire accommode ensuite ce discours aux circonstances,

et loue ses ouailles d'en être venu promptement à de mutuels embrassements. Aussi ne désire-t-il plus rien, sauf, dit-il (et remarquez ici l'habileté de la transition, recommandée par Ménandre), de partager la couronne des martyrs, et de rendre leur lustre, si possible, plus brillant encore (1173, B).

Grégoire se trouve ainsi naturellement ramené à son sujet; et, après avoir une fois de plus affirmé que tout panégyrique doit être un enseignement pour nous (ἡμῖν εἰς παιδαγωγίαν οἱ μάρτυρες : 1173, C; — μέγιστον εἰς παράκλησιν ἀρετῆς ὁ λόγος, 1177, A), il accentue encore l'αὔξησις, en affirmant que Cyprien lui paraît mériter plus que tout autre les éloges de la postérité (1173 fin); cette αὔξησις constitue proprement une sorte de προσφώνησις, où Grégoire interpelle son héros.

L'auteur passe rapidement sur les τόποι de la πατρίς et du γένος (1176, B) : οὗτος ἐκεῖνος, τὸ μέγα ποτὲ Καρχηδονίων ὄνομα, νῦν δὲ τῆς οἰκουμένης ἁπάσης, ὁ πλούτῳ περιφανής, καὶ δυναστείᾳ περίβλεπτος, καὶ γένει γνώριμος...

Vient le τόπος des ἐπιτηδεύματα, qui est aussitôt entravé par un embarras simulé, qui forme une aporêsis très marquée : οὐκ οἶδ' ὅπως χρήσωμαι τῷ λόγῳ, καὶ τίς γενωμαι.

Abordant — non sans peine — la vie de son héros, Grégoire trouve dans ce fait que Cyprien n'était pas né dans la religion chrétienne, mais était un converti, l'occasion d'une σύγκρισις avec S. Paul et S. Matthieu. Narrant sa jeunesse, il développe avec complaisance l'épisode de son amour chaste pour une vierge, trouvant ainsi l'occasion d'un διήγημα charmant de fraîcheur et de grâce (1177 fin — 1181 fin).

Tout le passage 1188, B est conçu par opposition aux τόποι sophistiques. « Il pensait qu'il n'y a qu'une seule patrie, pour ceux qui ont de larges vues : la Jérusalem spirituelle...; que l'éclat de la race consiste à sauvegarder en nous l'image divine...; qu'il n'y a qu'une puissance : remporter la victoire

contre le mal. » Piquante accommodation des τόποι profanes aux conceptions chrétiennes.

Grégoire rapporte le miracle qui accompagna la mort de Cyprien; et il revient une fois encore sur le double but de tout éloge : 1192, A : rendre au défunt les honneurs qui lui sont dus, et exciter les auditeurs à imiter ses vertus. La fin est une προσφώνησις, qui se résout en prière.

Récapitulons : Le προοίμιον est certainement dicté par le souci de l'amplification à donner au sujet. La plupart des τόποι sont seulement indiqués, non traités. L'ἀπόρησις et les συγκρίσεις sont bien apparentes. L'εὐχή finale apporte un élément chrétien à une matière déjà assez éloignée du schème profane. Malgré tout, soit qu'il s'oppose aux schèmes sophistiques, soit qu'il les effleure, Grégoire révèle partout sa préoccupation du profane.

IV. — *L'éloge de Héron le Philosophe* est l'éloge d'un personnage encore vivant, et il est prononcé en sa présence.

L'αὔξησις est caractérisée, au début, par la portée qui est donnée au sujet. « Je vais louer un philosophe, » dit Grégoire; mais cet éloge revient à faire le panégyrique de la Philosophie. Toutefois, Grégoire ne permet pas qu'on se méprenne sur ses intentions et qu'on les confonde avec celles des sophistes païens : il ne veut pas louer Héron pour acquérir sa faveur, mais pour être de quelque utilité aux autres et à lui-même (ἀλλ' ἵν' ἡμᾶς αὐτοὺς ὠφελήσωμεν). D'ailleurs, ajoute Grégoire, la parole ôte souvent, en pareil cas, quelque chose à la réalité des faits. L'αὔξησις est donc attestée ici par l'extension du sujet, d'une part, et de l'autre, par l'idée que la parole pourrait amoindrir la vérité.

Sous forme de προσφώνησις, Grégoire interpelle Héron, et en profite pour lui décerner de multiples éloges. Ceux-ci,

d'abord assez vagues, sont précisés un peu plus tard : 1201, A. « C'est, dit-il, le meilleur des honnêtes gens, et le plus généreux des hommes généreux. » Grégoire feint de craindre qu'on interprète mal sa pensée, et réfute spontanément cette idée qu'il pourrait s'agir ici de l'εὐγένεια, au sens physique du mot : « Quand je dis « généreux », rectifie Grégoire, je n'entends pas parler de la noblesse que pense le vulgaire; il s'en faut ! Il ne nous appartient pas, à nous chrétiens, et il n'est pas digne d'un philosophe de s'extasier devant une prétendue noblesse, dont l'origine repose sur des mythes, sur des cadavres au tombeau, sur une morgue depuis longtemps vermoulue, ni devant celle qui vient du sang ou des lettres de noblesse (ces lettres dont les nuits sont si prodigues, et pour cause; ces lettres que dispensent des mains de rois qui ne sont peut-être pas nobles eux-mêmes et qui ordonnent qu'on devienne noble, comme ils ordonnent autre chose). Mais... »

Plus loin, au lieu de développer le τόπος de la πατρίς, Grégoire se contente de signifier qu'il n'en admet même pas le principe : « C'est, dit-il, qu'il s'agit d'un citoyen du monde civilisé (les cyniques ne souffriraient pas, en effet, qu'on les enferme dans des limites trop étroites) : son corps est venu au monde à Alexandrie, cette cité qui doit être mise sur le même pied que la vôtre [c.-à-d. Constantinople], ou vient, en tout cas, immédiatement après, cette cité qui, dépassant en toutes choses les autres villes, ne peut néanmoins rien tant revendiquer que sa ferveur religieuse, et, par dessus tout, son christianisme... etc. » Il y a évidemment ici un développement du τόπος περὶ πατρίδος, en dépit de la condamnation qu'en a fait Grégoire. Ces inconséquences sont fréquentes chez lui (1201, B).

L'ἀνατροφή est ici terminée (τραφεὶς δὲ οὕτω καὶ παιδευθεὶς...

1201, C). La suite est l'exposé de la vocation philosophique de Héron (1204-1205). Notons le τόπος des ἀρεταί (1208, B fin), qui entraîne malheureusement l'auteur à une digression sur la naissance de l'hérésie d'Arius et la persécution déchaînée contre l'Église (1209). C'est au cours de cette narration que Grégoire croit pouvoir placer le récit d'un des supplices infligés aux victimes. Il se rend d'ailleurs parfaitement compte de ses digressions (1212, C. Ἀλλὰ τί μοι τῶν ἔξωθεν;), ce qui ne l'empêche pas de continuer à énumérer les diverses péripéties de la persécution. Toute la suite est un peu hybride. On sent que Grégoire, sous prétexte de louer son héros, abuse de la tolérance qui existe dans les panégyriques chrétiens. Il est un peu trop factice, en effet, sous couleur de donner des conseils à Héron, de faire aux auditeurs un véritable cours de religion, ou, ce qui revient au même, de le faire entreprendre par Héron lui-même. La leçon, qui d'ailleurs dure longtemps (1220-1224, C), est rattachée au sujet par une phrase vraiment trop naïve : « Je sais, dit-il à Héron, que tu traiteras plus brièvement et plus parfaitement cette matière que je ne le fais moi-même. »

La fin est une προσφώνησις, où Grégoire assure Héron de l'amour que lui porte son troupeau.

Il faut bien reconnaître que, dans ce panégyrique, il est question de tout autre chose que de l'éloge de Héron : c'est le panégyrique de la philosophie à tendances chrétiennes. C'est aussi le panégyrique de la Trinité, si l'on peut dire. C'est la condamnation de la philosophie profane; c'est la malédiction jetée sur la persécution : c'est tout cela plutôt que l'éloge du philosophe Héron. A ce titre, — par son désir de mettre ses auditeurs au courant de multiples questions historiques et même dogmatiques, — ce panégyrique a une allure beaucoup plus chrétienne que profane. Néanmoins, il faut y reconnaître

la trace de quelques-uns des τόποι ἐγκωμιαστικοί : l'αὔξησις, les τόποι du γένος, de la πατρίς, de l'ἀνατροφή, les πράξεις (un peu disséminées). Notez l'absence de σύγκρισις, sans doute parce que la louange ne s'adresse pas à un défunt.

Nous en avons fini avec les discours d'Éloge proprement dits. Quelle conclusion générale supposent-ils dans leur rapport avec les discours païens correspondants? A considérer d'une vue synthétique tous ces Éloges, on est frappé de ce qu'en dépit de leur prétention de rompre avec les méthodes profanes, ils présentent, au total, presque tous les τόποι ἐγκωμιαστικοί traditionnels. Sans doute, il y a beaucoup de caprice et d'irrégularité, ou plutôt d'indécision, dans le maniement de ces différents τόποι; mais il ne faut pas oublier que leur emploi est facultatif, même chez les profanes. De plus, faute de renseignements suffisants, ils sont condamnés à ne pas être du tout traités. D'ailleurs, dans certains Éloges, comme celui des Macchabées, Grégoire dépasse la lettre du précepte pour obéir à l'esprit même de lois plus générales, souveraines chez les rhéteurs.

Ainsi donc, par ses restrictions aussi bien que par son obéissance aux préceptes oratoires concernant les panégyriques profanes, Grégoire atteste, dans les deux cas, tantôt par la résistance qu'il leur oppose, tantôt par l'application qu'il en fait, la persistance en son esprit du schème de l'enkômion profane, — ce qui ne veut pas dire que Grégoire n'ait pas su briser parfois des cadres trop étroits pour son originalité.

Voyons si la même constatation s'impose pour les discours funèbres.

II. — Les Discours funèbres.

Le schème propre aux oraisons funèbres se distinguait nettement du schème propre à l'enkômion. Bien plus, les théoriciens établissaient encore des subdivisions parmi les discours funèbres, selon les personnes qu'ils devaient louer et selon les époques auxquelles ils étaient prononcés.

La μονῳδία n'était pas la même chose que le παραμυθητικὸς λόγος, lequel différait à son tour de l'ἐπιτάφιος λόγος.

Il importe de retracer succinctement le canevas de ces trois genres de discours, afin de pouvoir répartir les oraisons funèbres de notre auteur dans telle ou telle de ces catégories. Ménandre (Spengel, III, p. 434) caractérise avec précision les légères différences qui séparent ces trois genres étroitement apparentés. M. Boulenger a interprété très fidèlement ces différences (p. XIX et suiv.). Nous sommes contraint, pour rendre ce chapitre intelligible, d'en reprendre les données.

1. La monodie ne s'adresse généralement qu'aux jeunes gens (1). C'est une de ses caractéristiques. En outre, l'éloge et le thrêne doivent y être habilement alternés, de façon que le premier soit empreint d'une certaine teinte de tristesse latente.

Il faut, dès le début, s'attaquer aux δαίμονες et au mauvais sort (φθόνος); puis, diviser la μονῳδία en trois temps : partir de la considération des circonstances présentes (l'âge du défunt et le genre de mort qui l'a emporté, avec récit de sa maladie et de son agonie); de là, considérer le passé, par l'examen de la conduite du défunt, dans sa jeunesse et son âge mur; puis, en se fondant sur cette considération

(1) Mais on écrira aussi bien une monodie sur une ville prématurément détruite par un tremblement de terre.

du passé, en venir à la pensée de ce qu'eût été pour lui l'avenir : espérances de sa famille sur lui (d'où apostrophe à la famille), de la cité qui l'a vu naître.

La fin est consacrée à la description de l'ἐκφορά, c'est-à-dire du convoi funèbre; et l'on termine sur des regrets : « Plaise au ciel qu'il eût été porté à son lit de noce; qu'il soit seulement parti en voyage !... » Puis, vient l'ecphrasis des qualités physiques du défunt, flétries par la mort, le tout accompagné d'un thrêne.

2. Le παραμυθητικός (λόγος) introduit, comme le mot l'indique, un élément nouveau : la consolation. La première partie est, en somme, une monodie : on y retrouve les ressources qui servent à son élaboration (γένος, φύσις, ἀνατροφή, παιδεία, ἐπιτηδεύματα, πράξεις), avec la distinction des trois temps (présent, passé, futur). Ici s'adjoint une considération que nous rencontrons souvent dans les lettres de consolation (1), et qui consiste à convenir que le défunt était digne des pleurs qu'il fait répandre. Ainsi le thrêne s'introduit de lui-même. Mais il doit bientôt s'interrompre, et même assez brusquement, pour permettre à l'orateur d'aborder le παραμυθητικός proprement dit. Cette « consolation » est tirée de considérations philosophiques sur la nature de l'homme, sur sa condition mortelle, qui est aussi le partage des héros et des enfants des Dieux; enfin sur sa fortune. Si la vie était un bien pour lui, on dira qu'il en a suffisamment joui; si elle était un mal, on dira qu'il est délivré des mille soucis et misères d'ici-bas, qu'il habite les Champs-Élysées. De là, il s'élève contre ceux qui pleurent sa mort : l'âme, étant parente de Dieu, tend vers le sein d'où elle a été tirée. Célébrons-le donc comme un héros, et béatifions-le comme un Dieu, en essayant de nous le rendre propice.

(1) Cf. notre thèse complémentaire.

3. L'ἐπιτάφιος (λόγος) n'introduit, en somme, aucun élément qui n'ait déjà sa place soit dans la monodie soit dans le paramytheticos. Sa nature propre lui vient de la position et de la proportion qu'y rencontre chacun des τόποι. Les circonstances dans lesquelles est prononcé ce discours, qui supposent un délai assez long écoulé entre la mort et la glorification, excluent d'elles-mêmes la présence continue des θρῆνοι et des παραμυθίαι. Si le délai ne dépasse pas sept à huit mois, et si l'orateur est proche parent du défunt, il convient d'ajouter en queue un τόπος παραμυθητικός.

L'ordre des τόποι est ainsi réparti :

1. race (γένος);
2. naissance (γένεσις) ;
3. nature (φύσις) { σώματος κάλλος, ψυχῆς εὐφυία ;
4. éducation (ἀνατροφή) ;
5. instruction (παιδεία) ;
6. conduite (ἐπιτηδεύματα) ;
7. actes (πράξεις) { ἀνδρεία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη, φρόνησις ;
8. fortune (ὁ ἀπὸ τῆς τύχης τόπος).

La σύγκρισις (πρὸς ὅλην τὴν ὑπόθεσιν) forme un paragraphe spécial. Après l'éloge, la consolation. Elle s'adresse à toute la famille en sachant s'approprier aux différents membres : conseiller plutôt que consoler les enfants; puis, ébauchant l'éloge de la vertu chez l'épouse, l'exhorter à suivre les plus héroïques parmi les femmes. En guise de conclusion, placer une prière aux dieux.

Rappelons que la catégorie des discours funèbres comprend,

chez Grégoire : les Oraisons funèbres de Césaire, de Gorgonie, de Grégoire le père et de S. Basile; et notons tout de suite que l'auteur de ces panégyriques, étant proche parent ou ami intime des défunts, devait employer, selon Ménandre, la παραμυθία et le θρῆνος dans ces quatre discours.

Suivant l'ordre chronologique, nous commençons par l'*Oraison funèbre de Césaire.*

Le προοίμιον en est très curieux. Grégoire y expose la manière dont il conçoit ce genre de discours. Il annonce qu'il veut éviter deux excès : donner au défunt plus de larmes qu'il ne convient, et prononcer des paroles destinées à flatter l'oreille des assistants. Cette dernière remarque notamment est une forme de réaction contre les habitudes de beau langage propres aux sophistes. Grégoire ajoute « que ce n'est pas seulement un présent qu'il apporte à Césaire; mais que c'est une dette qu'il acquitte. » Cette idée, déjà rencontrée au cours des Éloges purs, est une forme d'αὔξησις. Aussi bien, comment acquitter cette dette? S'il faut ne pas pleurer, s'il faut être très mesuré dans ses éloges, il n'y a pas matière à une véritable oraison funèbre. Aussi Grégoire va-t-il essayer de justifier sa manière en se réclamant des auteurs bibliques. Louer les hommes de Dieu, dit Grégoire, n'est pas « étranger à notre philosophie ». Témoins les textes suivants qu'il cite : « La mémoire des justes sera accompagnée de louanges » (Prov. X, 7) ou « Sur le mort verse des larmes... » (Ecclés. XXXVIII, 16). Notons, avant de passer plus loin, la tranquille assurance avec laquelle Grégoire espère, par ces citations, nous faire prendre le change sur ses intentions. C'est tout comme s'il disait : Je ne veux pas faire le sophiste; mais la Bible semble me conseiller de faire le sophiste. Le premier paragraphe n'est pas épuisé : Grégoire nous donne lui-même le plan de la seconde partie de son discours (757, A fin).

« Puis, après cela, nous montrerons la faiblesse de la nature humaine; nous rappellerons la dignité de l'âme; nous ajouterons la consolation due aux affligés, et nous ferons passer le chagrin, de la chair et des choses temporelles, aux choses spirituelles et éternelles. »

On voit combien ce seul premier paragraphe est riche en renseignements. Le passage suivant est nettement consacré à l'éloge du γένος (ancêtres, père et mère). La proportion des éléments de ce τόπος est très harmonieuse. N'oublions pas que cette glorification du γένος peut paraître assez hardie chez un auteur qui tenait de si près à la famille du défunt, puisque ce dernier est son propre frère. C'est pourquoi, il nous présente (760, C) un essai de justification : « Ce n'est pas, dit-il, que je désire les louer (ces ancêtres)...; mais j'ai voulu montrer que la vertu était, pour Césaire, une obligation de famille... » Il y a là une habileté qui va dans le même sens que celle que nous avons notée tout à l'heure, et qui tend à donner à chacun des développements conformes aux règles profanes une intention et une couleur chrétiennes. La phrase finale de ce paragraphe est à retenir comme dénotant un reste de rhétorique (§ 4) : « ... Ayant envoyé devant eux celui de leurs enfants que l'âge exposait le plus à tomber, ils peuvent désormais finir leur vie en sécurité... » D'origine certainement profane, cette idée de puiser un motif de consolation dans un danger problématique et assez fantaisiste, est le propre des rhéteurs (1).

Après le γένος et la γένεσις viennent les τόποι περὶ τῆς φύσεως, amenés, il est vrai, par prétérition (760, C fin). « Mais, sans parler des avantages vulgaires, la beauté, la taille, la

(1) Cf. Volkman, *Rhetorik der Griechen*, p. 356 et suiv. (d'après Denys le Rhéteur). « Le défunt est-il mort en pleine jeunesse? C'est un signe merveilleux de la préférence divine, qui l'a délivré plus tôt des souffrances et douleurs de ce monde.» L'idée est, chez Grégoire, légèrement christianisée.

grâce du héros en toutes choses, et cette eurythmie quasi-musicale, (car il ne nous appartient même pas de juger de pareilles choses, encore qu'elles n'apparaissent pas sans importance aux autres...) » Il y a donc là au moins une indication négative des τόποι de la φύσις. Mais, selon les rhéteurs, il ne suffit pas de parler du σώματος κάλλος; il faut aussi s'aider de l'ἀνατροφή, de la παιδεία, des ἐπιτηδεύματα, pour déterminer la ψυχῆς εὐφυία. Le passage suivant (761, A) est l'application littérale de cette règle de rhétorique : « Nourris et élevés dans de tels principes et suffisamment exercés dans les sciences d'ici, où l'on vit Césaire, par une promptitude et une élévation naturelle... »; et durant deux chapitres, Grégoire traite de l'ἀνατροφή et de la παιδεία (761, A-764, A). A ce moment même, Grégoire sent s'élever une révolte en lui. L'amour fraternel le pousse, malgré ses promesses, à verser des larmes sur Césaire : « Ah ! comment ne pas verser des larmes en repassant ces souvenirs ! » L'énumération des qualités scolaires et intellectuelles de son frère est présentée sous une forme hyperbolique, digne d'Himérius. « Qui, plus que Césaire...? » Grégoire, même lorsqu'il suit les règles formelles des païens, n'oublie jamais, quand il le peut, d'introduire ses enseignements : ainsi, le passage consacré à l'Astronomie rentre logiquement dans le τόπος περὶ τῆς παιδείας; mais il est bien plus une forme de παραίνεσις, destinée à prévenir les auditeurs contre une science dangereuse, qu'un τόπος exclusivement enkômiastique (761, C).

Avec le chapitre VIII (764, A) commence la mise en œuvre des ἐπιτηδεύματα, dont l'exposition est coupée par un διήγημα « qui, dit Grégoire, est pour moi un souvenir charmant, et pourra vous faire quelque plaisir ». C'est une enclave au milieu des τόποι, et Grégoire semble s'en excuser.

Avec le chapitre IX, on aborde le τόπος des πράξεις, suivi

bientôt des τόποι περὶ τῆς τύχης, où est décrite la brillante carrière de Césaire. Là se glisse, fugitivement indiquée, une σύγκρισις du héros, qui était médecin, avec Hippocrate et Cratès (768, A). Parmi les πράξεις de Césaire, une est spécialement développée : l'élévation de son caractère, son incorruptibilité, malgré les offres les plus alléchantes de Julien, dont il était le médecin. Ces rapports de Césaire et de Julien sont, pour l'orateur, l'occasion de reprendre les scènes si émouvantes du généreux « athlète » luttant contre la perfidie d'un tyran. Cette ébauche de διήγημα a une teinte de μελέτη, ce qui suffit à expliquer l'abandon momentané du plan des rhéteurs. La fin de cette narration se signale par son accent parénétique (772, C) : « Qu'ils entendent, les jeunes gens et les hommes, et que, par la même vertu, ils se hâtent d'arriver à la même illustration. »

Le chapitre XV (773, A) est le récit, simple et émouvant, de la mort de Césaire et de ses funérailles.

La προσφώνησις, nous l'avons vu, est un des τόποι chers à Grégoire. Même dans les Éloges purs, elle trouve couramment sa place. S'adressant au mort (773, C), l'orateur lui offre son discours comme un présent funèbre, non sans s'élever encore contre la pompe indiscrète des panégyriques profanes (776, A) : Mes paroles « ne sont pas des étoffes de soie, flottantes et moelleuses, ... ni des tissus de lin transparent, ni des parfums de prix répandus... ni aucune autre de ces petites choses chères aux petites âmes. » Puis, s'attaquant à la coutume des jeux, des libations, des banquets funèbres, Grégoire condamne tous ces hommages, que préconisent « les esclaves d'une coutume antique et d'une douleur qui ne raisonne pas. » Grégoire souhaite au défunt, dans une apostrophe, d'être éternellement ravi au sein d'Abraham.

La παραμυθία concerne exclusivement la consolation des

membres de la famille en deuil. Par la façon même dont il aborde ce κεφάλαιον, l'auteur montre qu'il suit un plan très net : « Que reste-t-il encore? dit-il. Apporter les soins de la parole à ceux qui sont affligés » (776, D). Il développe cette idée (777, A) que la vie est. selon le mot de Platon, « une préparation à la délivrance ». M. Boulenger fait ici très judicieusement remarquer que Grégoire reprend, en la développant, l'idée déjà exprimée dans une lettre à Philagrius (*épist.* XXXI, 68, C), ce qui semble indiquer, comme le pense Bauer, et après lui M. Méridier, que certaines lettres de consolation ont dû fournir bon nombre d'arguments aux oraisons funèbres.

Suit la série des considérations philosophiques générales :

a) la vie des hommes n'est pas longue. Nous suivons à grands pas Césaire vers la tombe (777, B). — Citations bibliques.

b) Considération des avantages dont Césaire jouit au ciel, par antithèse avec la vanité de la vie humaine : « Il ne donnera pas d'ordres, mais il n'aura pas non plus d'ordres à recevoir d'autrui... Il n'amassera pas de richesses; mais aussi il n'aura pas d'envie à redouter; il ne perdra point son âme à amasser injustement ni à s'efforcer sans cesse d'ajouter à ses biens autant qu'il en a acquis... Il ne fera pas étalage de discours, mais il y aura des discours pour le proposer à l'admiration... etc. »

On voit avec quelle complaisance de sophiste Grégoire développe ces passages dont le ton est indubitablement profane et non chrétien.

c) Considération tirée du bonheur éternel réservé aux âmes des justes (781, B) — et de la résurrection de la chair.

La παραμυθία change ensuite de ton et prend un caractère plus positif. Grégoire aborde l'exhortation proprement dite : la συμβουλή, qui vise non seulement à sécher les larmes,

mais veut porter à la pratique de la vertu (784, C); puis il gémit, avec David, de cet exil terrestre qui se prolonge trop à son gré. Le ton du discours s'élève et, étonné de la gloire que Dieu réserve aux justes, l'orateur s'écrie dans son enthousiasme : (785, B fin). « Peu s'en faut que je ne rende grâce au malheur qui m'a suggéré de telles réflexions, et m'a rendu plus désireux d'émigrer d'ici. »

Le moment de la péroraison est venu. D'un grand élan de foi et d'espérance, Grégoire communique aux auditeurs ses généreux mouvements; enfin, par une prière à Dieu, il le supplie de recevoir Césaire dans le séjour de la paix, et de daigner réserver à tous une place dans son paradis.

Il n'est pas difficile de prouver que ce discours doit être rangé parmi les ἐπιτάφιοι λόγοι. L'ecphrasis des derniers moments et celle des funérailles, qui sont des τόποι propres à la monodie, sont trop fugitives pour permettre de voir dans ce discours une simple monodie. D'ailleurs, l'orateur avoue lui-même que son discours ne laisse aucune place aux θρῆνοι; on n'y rencontre pas davantage la division en trois temps que suppose la μονῳδία. L'importance de la παραμυθία, qui emprunte plusieurs des thèmes philosophiques prévus par le παραμυθητικός λόγος, inciterait peut-être à ranger le discours de Césaire dans cette dernière catégorie; mais, ici encore, la division en trois temps n'existe pas.

Il reste que cette oraison funèbre soit un ἐπιτάφιος. Il est vrai que, selon Ménandre, la σύγκρισις finale fait défaut, que certains τόποι ἐγκωμιαστικοί sont tronqués; que la προσφώνησις s'affirme comme une rupture avec les habitudes traditionnelles grecques. Toutefois nous avons reconnu que certaines dérogations au schème des rhéteurs n'étaient qu'une manière de se conformer à des lois plus générales et plus caractéristiques de l'esprit sophistique (tendance à la μελέτη).

Enfin la disposition des τόποι ne laisse plus de doute sur ce que Grégoire doit à la technique profane.

Concluons donc qu'au moins pour ce discours, Grégoire est largement tributaire des païens.

En est-il de même de l'*Oraison funèbre de sa sœur Gorgonie*?

Dans le προοίμιον, Grégoire avoue qu'il ne craint pas d'exagérer les faits, mais d'être au-dessous de sa tâche. Il affirme que sa seule règle sera la recherche de la vérité (ὅρῳ δὲ καὶ κάνονι τῇ ἀληθείᾳ χρώμενοι), ce qui semble indirectement faire fi des méthodes profanes. Il ne fera pas comme οἱ πόλλοι τε καὶ εὔωνοι. Ces âmes « vulgaires et vénales » ne peuvent être que les sophistes. Donc, dans ce premier paragraphe, il y a indication d'αὔξησις.

Grégoire précise ses attaques contre l'intransigeance de ceux qui n'admettent aucun blâme au milieu des éloges. Il traite ce préjugé de πάντων ἀτοπώτατον (792, B). Évidemment, notre auteur vise ici une règle, édictée chez Ménandre (Spengel, III, p. 368) et qui recommandait qu'on « ne donnât asile à rien d'équivoque, le personnage devant être exclusivement loué. » « Il convient, ajoute ailleurs Ménandre, de ne pas éveiller, chez l'auditeur, le moindre soupçon pouvant ternir la perfection du sujet glorifié; car il ne s'agit pas de faire une apologie, mais un éloge. » La prétention, affichée par Grégoire, de blâmer, s'il le faut, au cours de l'éloge, est aussi légitime au point de vue du souci scrupuleux de la vérité qu'au point de vue esthétique (toute œuvre d'art supposant des nuances et un premier plan); elle est surtout curieuse en ce qu'elle viole sciemment une règle de la technique sophistique.

Grégoire répond également par avance à l'objection qu'il est trop intéressé dans l'éloge de sa sœur pour être impartial.

Les sophistes (οἱ μὲν ἔξωθεν), dit-il, risquent d'être encore plus injustes, eux qui, ne connaissant presque jamais ceux qu'ils louent, sont, chose plus grave, incompétents (792, B fin).

Il profite de l'occasion qui l'a amené à condamner la méthode de composition des rhéteurs pour étendre sa condamnation à la forme même (792, C) : il en rejettera l'élégance trop raffinée, ajoutant que, au surplus, sa sœur était de mise très simple et ne s'en accommoderait pas. Le seul but de tels discours doit être (C fin) de rendre à la défunte un juste tribut, d'acquitter sa dette envers elle, et d'inciter autrui à son imitation.

« Qu'un autre, respectant religieusement les lois de l'enkômion, loue sa patrie et sa race ». L'occasion de beaux discours ne lui manquera pas, à lui Grégoire, s'il lui plaît d'ajouter à sa louange les éloges usités chez les profanes, comme on orne une beauté merveilleuse d'or, de pierres précieuses, et de bijoux.

En dépit de promesses aussi catégoriques, Grégoire commence par les rompre, sous des prétextes plus ou moins plausibles. « Pour moi, dit-il, quand j'aurai obéi à la loi (νόμος) qui nous prescrit de mentionner les parents... » C'est une première dérogation à la résolution précédemment prise. A cet éloge du γένος, Grégoire donne la forme d'une σύγκρισις (793, B) de Grégoire le Père, de Nonna et de Gorgonie, avec Abraham, Sarah et Isaac (la συγκ. de Nonna avec Sarah est au détriment de cette dernière : ὑπὲρ τὴν Σάρραν).

Seconde dérogation : Grégoire s'apprête à aborder le τόπος περὶ πατρίδος. Mais, grâce à un subterfuge assez amusant, et qui est une manière de protestation contre la tradition, il ne nomme que la Jérusalem céleste et invisible, dont le Christ fut le premier des citoyens (796, B).

Troisième dérogation : employant le même procédé,

Grégoire déclare que la noblesse de sa sœur (εὐγένεια) n'est autre chose que la sauvegarde, en elle, de l'image divine.

Avant d'aborder l'énumération des ἀρεταί de Gorgonie, Grégoire, suivant en cela une habitude profane, commence par déclarer que sa sœur est l'âme la plus noble qu'il y ait sur terre (C_2); puis il choisit, parmi ces vertus, celles qui pourront à la fois se concilier avec les intérêts de son sujet, et contribuer à son ornementation. Ainsi la chasteté (797, A), par laquelle il débute, va lui donner l'occasion de développer une sorte de μελέτη, où, tout en défendant le mariage, il plaide la cause de la virginité. Ce thème, qui se rapproche singulièrement des amplifications d'école, se relève également chez Grégoire de Nysse. Cette μελέτη se transforme bientôt en conseils pratiques, qui visent surtout l'élément féminin de l'auditoire (800, A). Le but parénétique de l'orateur n'est, en effet, pas douteux : il se plaît à choisir celles des vertus qui manquaient le plus aux femmes de son temps, pour les exalter chez Gorgonie et édifier ainsi ses auditrices : par exemple, la modestie; la pudeur dans la mise et dans la tenue (800, C); la retenue dans les paroles (801, B : τίς δὲ ἧττον ἐφθέγξατο ἐν τοῖς γυναικείοις;). Même méthode à propos des vertus positives. Ce sont celles que les femmes acquièrent le plus péniblement : le sang-froid dans les dangers (801, fin), la réflexion, la charité, la modestie non affectée (804, A), la mortification (804, C). Cette analyse se termine par cette phrase quelque peu hyperbolique (805, A) : « Elle atteint la perfection dans chacune de ces vertus, en sorte qu'une seule lui eût abondamment suffi à la place de toutes les autres. »

Après tout un hymne lyrique chanté aux vertus de sa sœur (805, A. B), Grégoire, par une sorte d'aporêsis, se demande comment il pourrait les mentionner toutes.

Le τόπος des πράξεις expose les deux miracles dont Gorgonie

fut l'heureuse occasion (808, A. B) et dont le plus important fut une guérison de maladie très grave (809-812). Le passage 812, B. C. est consacré à décrire la maladie qui précéda la mort; puis vient l'agonie (813, C).

La προσφώνησις (816, B) emprunte au παραμυθητικός cette idée que la gloire est réservée dans le ciel aux âmes des justes. Mais la consolation proprement dite n'existe pas.

Voilà un discours qui offre une contexture assez capricieuse, certes, si l'on veut le juger d'après les dogmes sophistiques. Il est, d'abord, une longue attaque contre les normes traditionnelles; il indique clairement qu'il ne suffit pas de louer la défunte, mais qu'il faut inciter les autres à l'imiter. Malgré la disproportion des développements, il est possible d'y reconnaître les traces d'un schème étranger et non proprement chrétien : l'ébauche, souvent mutilée, de quelques-uns des τόποι ἐγκωμιαστικοί, dont la présence est d'autant plus significative que l'auteur semblait tout disposé à les proscrire (γένος, πατρίς, ἀρέται, πράξεις et aussi la φύσις). La description de la mort et la προσφώνησις laissent absolument de côté la παραμυθία. C'est pourquoi on a cru y voir un discours anniversaire. On peut présumer, avec autant de vraisemblance, que l'orateur n'a pas jugé bon de reprendre une consolation qu'il avait déjà faite peu auparavant à propos de Césaire. En tout cas, nous pouvons conclure que ce discours n'est pas un παραμυθητικός, qu'il n'est pas davantage une monodie en dépit de l'indication de la θάνατος, puisque les θρῆνοι et la division en trois temps font défaut. C'est donc, selon nous, un ἐπιτάφιος, mais incomplet, puisque la παραμυθία et la σύγκρισις finale manquent; et anormal puisque la προσφώνησις, τόπος nouveau et inconnu de la rhétorique, se glisse dans l'ἐπίλογος.

L'*Oraison funèbre de Grégoire le père* offre, semble-t-il, plus de ressemblance avec les panégyriques profanes. Hürth (p. 49) a établi que ce discours fut prononcé sinon le jour même des funérailles, du moins peu après. La plupart des manuscrits nous le présentent comme un ἐπιτάφιος; mais on ne peut rien conclure de cette appellation qui, d'abord employée dans un sens générique, ne tarda pas à prendre une signification particulière (1).

Essayons d'en exposer le plan :

Grégoire débute par une énumération lyrique des titres qui dénotent la puissance spirituelle de Basile, venu pour présider les funérailles. Ce préambule nous déconcerte un peu, car nous ne nous attendions pas à voir entamer un éloge funèbre par l'éloge d'un vivant, surtout que, quand bien même il y aurait dans l'éloge d'un supérieur hiérarchique comme Basile l'intention de le remercier de son déplacement, il reste qu'un fils, récemment privé de son père, devait peut-être moins accorder aux convenances, et plus à la douleur. Hürth, qui fait la même remarque, ne laisse néanmoins pas d'admirer l'habileté avec laquelle Grégoire rattache à l'ἐπιτάφιος la présence de Basile, en feignant de lui laisser le soin de l'éloge à faire. Nous trouvons, nous, que l'équivoque dure longtemps et qu'elle eût facilement pu être évitée, en consacrant à la fin de l'ἐπιτάφιος, un paragraphe de remerciement à Basile (2).

S'adressant donc à Basile, Grégoire lui donne, pour ainsi dire, des indications sur le discours à faire (988, B) : « Toi (Basile), tu t'appliqueras non seulement à louer le défunt comme il convient, à cause de ses vertus, rendant, par la parole sainte, un juste et dernier hommage à un homme

(1) Boulenger, *op. cit.*, p. xiv.
(2) La même équivoque se retrouve dans le disc. XVI.

saint; mais encore, à proposer aux autres sa conduite comme exemple et comme exhortation (παραίνεσιν) à la piété. En ce qui nous regarde, tu exposeras brièvement quelques considérations sur la vie et la mort, sur l'union et la désunion de l'âme et du corps, sur les deux sortes de monde, l'un que nous voyons, instable et passager; l'autre, le monde des Idées, qui est stable; — et tu nous persuaderas que nous devons mépriser l'inconsistance, l'instabilité de l'un, ballotté de-ci de-là, comme s'il était au sein des flots, pour nous attacher entièrement à l'autre, ferme, stable et divin, toujours semblable à lui-même. Ainsi, ceux qui nous ont précédé dans la mort nous causent moins de chagrin; au contraire, nous serons heureux si ta parole, nous arrachant à cette terre, nous transporte là-haut, dérobe le malheur présent sous l'espérance de l'avenir, et nous invite par la persuasion à chercher, nous aussi, notre bien auprès du Bon Maître... »

Ce passage est à lui seul un schème d'oraison funèbre. Grégoire ajoute (989, A) : « Voilà quelle sera la consolation que tu nous présenteras » — « Mais comment consoler le troupeau de la perte de son pasteur? » La consolation ne doit pas se restreindre à l'étroite famille dont il fait partie; mais à la grande famille spirituelle privée de son chef. « Il faudra lui montrer, à ce troupeau, que Grégoire, leur évêque, est encore avec lui, et le dirige de là-haut. »

L'ἔπαινος proprement dit va commencer : c'est, dans l'ἐπιτάφιος, la partie qui est restée le plus imprégnée d'éléments profanes. Dès les premiers mots, Grégoire semble décidé à négliger complètement les τόποι ἐγκωμιαστικοί; mais il sait nous faire sentir que s'il ne les traite pas, c'est qu'il ne veut pas les traiter. « Mon père donc, dit-il (989, D), (sa patrie, sa race, son extérieur, et autres qualités dont les hommes s'enorgueillissent, passons-les sous

silence, bien que ce soient les lois de l'enkômion)... » Chose curieuse et qui n'est pas nouvelle chez lui, immédiatement après cette proclamation, qu'on ne lui demandait pas de faire, Grégoire se donne un démenti formel, car il dit, en propres termes, de son père : « ρίζης ἐγένετο βλάστημα οὐκ ἐπαινετῆς. » Remarquez que, dans sa pensée, c'est une manière de réaction contre les procédés alors en honneur. Nous savons, en effet, combien le rhéteur est ennemi de tout ce qui est susceptible d'amoindrir son sujet : parler d'une origine obscure, et, qui plus est, oser dire que son père n'était pas né dans la communion catholique, qu'il était né dans une secte hérétique, voilà qui était hardi et inconnu des rhéteurs. Avouons qu'il peut y avoir là plus qu'une protestation assez puérile; et que Grégoire a sans doute eu le dessein de montrer combien la droiture intellectuelle et morale peut faire rattraper le temps perdu.

Le τόπος du γένος se poursuit par l'introduction habile du panégyrique de sa mère, Nonna. Mais la complaisance exagérée de ce développement (993, A-1003, B) en fait plutôt un hors-d'œuvre qu'une partie intégrante du reste.

Puis, Grégoire passe en revue la carrière de son père : son baptême, signalé par un miracle (1001, A. B) (συγκρίσεις avec Moïse, Isée, Jérémie, S. Paul : 1001, C); son épiscopat (1004, C). La tendance didactique de Grégoire se fait jour ici par l'exposition (1005, A) du dogme de la Trinité. Par une aporêsis (1008, B), Grégoire avoue son embarras de choisir parmi les vertus de son père; il se décide à mentionner les principales qualités de l'homme public (son zèle pour les affaires) et de l'homme privé (son amour des pauvres). On a vu nettement se dessiner ici les τόποι des ἐπιτηδεύματα et des ἀρεταί. Viennent ensuite quelques συγκρίσεις (1013, B); puis la description de la maladie qui précède la mort (1017, fin-1020, A), sur laquelle se greffe un διήγημα narrant la fermeté d'âme

de l'évêque mourant, qui retrouve cependant la force de célébrer les saints Mystères (1021).

Voyant probablement les auditeurs intéressés par le récit de ce miracle, récit qui frappe toujours beaucoup les esprits simples, avides d'extraordinaire, Grégoire saisit l'occasion d'en rapporter deux autres, l'un qui eut lieu à propos de sa mère; l'autre, le récit du sauvetage miraculeux auquel il dut la vie grâce aux prières maternelles (1024, B). Ces deux récits, le dernier surtout, n'ont presque pas de rapport avec le sujet. Grégoire avait l'esprit trop cultivé pour en être dupe; aussi s'empresse-t-il de montrer que s'il déroge ainsi à une règle essentielle de composition, c'est de propos délibéré. Voici comment il se justifie de son vagabondage : (1025, B). « Quelques-uns, parmi ceux qui connaissent très bien ces faits, s'étonnent depuis longtemps, je pense, de la raison qui nous fait persister dans ce sujet, comme si c'étaient là les seuls motifs de louange dont nous disposions. » En somme, ce qu'on ne nous dit pas positivement, mais ce qu'il est facile de deviner, c'est que Grégoire faisait passer avant tout la question d'édification, la composition dût-elle en souffrir. Deux autres διηγήματα sont successivement ajoutés (1025, B. Φέρε οὖν καὶ ταῦτα προσθῶμεν τοῖς εἰρημένοις ; — 1028. B. Ἕτερον δὲ τοῦ αὐτοῦ καιροῦ καὶ τῆς αὐτῆς ἀνδρίας διήγημα).

1036, A. Contrevenant à la loi de l'éloge sans restriction, promulguée par les rhéteurs, Grégoire blâme (tout en s'excusant de le faire) son père et Basile de ce qu'ils l'ont arraché à la retraite pour lui imposer les mains et l'oindre de l'onction sacerdotale.

1037, B. Ne se contentant pas de déclarer que l'Église bâtie par son père contribue singulièrement à sa gloire, Grégoire saisit avec empressement l'occasion de la décrire en

détail, par une ecphrasis, dont nous avons déjà signalé le caractère nettement profane.

Après la προσφώνησις (1037, D...) l'auteur songe à la παραμυθία (1040, C) : « Il me reste maintenant, dit-il, à adresser les paroles de circonstance à cette nouvelle Sarah, symbole vivant de l'autre Sarah, l'épouse et la compagne d'Abraham, mon vénérable père. »

1) D'où (1040, C). Considération tirée de la misère de cette vie comparée à la vie éternelle : c'est l'argument qui repose sur le thème de la mort considérée comme une délivrance;

2) puis, considération tirée du bonheur sans tache dans lequel est plongé le défunt. Toute cette dernière partie a le ton des lettres de consolation. Telle phrase comme : ἀγανακτεῖς νουθετουμένη ; « tu t'offusques de mes consolations? » est tout à fait du style d'une lettre de consolation.

Ce qui frappe, dans cette oraison funèbre, c'est l'indépendance que Grégoire affecte vis-à-vis de la rhétorique. On y retrouve sans doute les éléments d'un ἐπιτάφιος λόγος (l'aporêsis, la synchrisis, l'indication de quelques-uns des τόποι dont un, celui du γένος, est développé à l'excès; la παραμυθία). D'autres éléments, comme l'ecphrasis de l'Église, appartiennent à la rhétorique, sans rentrer, il est vrai, dans le cadre de l'ἐπιτάφιος. D'autres, comme la προσφώνησις, sont particuliers à l'éloquence religieuse du IVe siècle. Il faut constater ici, vis-à-vis des théories de l'école, une résistance et une indifférence qui vont parfois jusqu'au mépris. Il y a surtout une liberté et une aisance qui révèlent une conception personnelle et originale du sujet.

Cette émancipation se poursuit dans l'*Oraison funèbre de S. Basile*; mais c'est une émancipation qui est loin d'être systématique et d'exclure comme également superflues et

inutiles toutes les parties du canevas sophistique. Grégoire est arrivé à une époque où les ardeurs belliqueuses de la jeunesse et de l'âge mûr ont fait place à une réflexion bienveillante et souriante. Déjà vieux, il commençait à comprendre nettement que si le trésor accumulé par les rhéteurs depuis des siècles, sorte d'anthologie où se trouvaient codifiés les procédés des plus grands orateurs de l'antiquité, ne gardait pas tout son éclat, c'est qu'on ne savait pas s'en servir; c'est qu'au lieu de distribuer harmonieusement et discrètement l'or et les pierres précieuses, on voulait les accumuler, les amonceler, comme si une parure ne tirait pas plutôt sa beauté de sa simplicité et de son goût que de sa richesse et de son lustre. C'est précisément le tact souverain avec lequel Grégoire a dispensé et ménagé l'économie des procédés profanes et des procédés chrétiens, c'est surtout le sens profondément artiste qui le poussait tantôt à dépasser les règles profanes, tantôt à rester en deçà, c'est cela qui a valu à l'œuvre de Grégoire et spécialement à cette oraison funèbre une telle vogue au moyen âge, aussi bien auprès des lettrés laïcs que des lettrés religieux. C'est là que Grégoire montre qu'il a vraiment saisi le sens esthétique du grec classique; c'est là aussi qu'il révèle combien il a su mettre à profit les avantages qu'il devait au christianisme; c'est là, en un mot, que se trouve peut-être le mieux dessinée cette fusion des deux courants grec et chrétien, dont nous avons parlé au début de ce travail.

Nous ne pouvons considérer ici ce panégyrique qu'au point de vue du plan (1).

Deux idées sont à retenir de la première partie du προοίμιον : Grégoire, par manière d'αὔξησις, s'avoue incapable de traiter

(1) Il est bon de noter que telles sont les proportions de ce discours qu'on peut le considérer comme n'ayant pas été prononcé. En tout cas, s'il n'est pas une simple biographie, mais bien un panégyrique, il ne fut prononcé que plusieurs années après la mort de Basile, comme l'indique le préambule.

convenablement le sujet (493, A), et dénie toute prétention d'éloquence. La seconde partie de l'exorde est une sorte de justification du retard apporté dans l'accomplissement de son devoir funèbre.

Nous voici au seuil de l'ἔπαινος.

Grégoire va-t-il aborder les τόποι sophistiques, ou va-t-il les rejeter? Il ne fait ni l'un ni l'autre : il les garde, pour la plupart, tantôt en se les appropriant, tantôt en s'autorisant de la tradition chrétienne pour les traiter; bref, il veut renouveler ces vieux cadres usés, en les vivifiant, en les élargissant, en les soumettant à de savantes accommodations destinées à réveiller l'attention d'un public un peu blasé, en les supprimant enfin quand le besoin ne s'en fait pas sentir.

1. D'abord le γένος (497, B). Notez l'habileté du début, où l'auteur s'autorise, pour rompre avec les lois profanes, non plus de sa propre initiative, mais des goûts du défunt. « Si je le voyais tirer vanité de la naissance et des avantages de la naissance,... il y aurait un nouveau catalogue de héros à vous faire voir. Que de traits nous pourrions emprunter à ses ancêtres pour les amasser sur lui !...; nombreux sont les récits que le Pont nous fournit du côté paternel... A la lignée du père nous pouvons opposer celle de la mère : Charges militaires, fonctions civiles, dignités à la cour des empereurs, et, de plus, fortune, élévation du rang, honneurs publics, éclat de l'éloquence, qui en a eu davantage, et de plus grands?» La prétérition n'était donc, pour Grégoire, qu'une manière d'attirer discrètement l'attention des auditeurs sur le γένος. (Grégoire ébauche ici une σύγκρισις avec les héros grecs qui prétendaient faire remonter jusqu'aux dieux leur généalogie.) Mais voyez combien l'auteur sait tirer parti de ces schèmes vides et sans vie : il n'ignore pas que si le christianisme ne peut s'accommoder de louanges imméritées, comme celles

qui tiennent au sang, il permet, en revanche, qu'on recherche jusqu'au sein de la race ces traditions d'honneur, de noblesse morale, de piété traditionnelle, qui ne peuvent qu'exercer sur les jeunes rejetons de cette famille une profonde et salutaire influence. C'est ainsi que, selon Grégoire, la piété était comme une tradition dans la famille de son ami (500, C).

Évidemment, il ne nous échappe pas que la raison invoquée par Grégoire pour s'étendre sur le γένος de Basile n'est guère qu'un prétexte. En voulant éviter de se conformer à une règle de rhétorique, Grégoire se montre, pour lui emprunter une de ses expressions (1), un ῥήτωρ ἐν ῥήτορσι (nous traduisons : un rhéteur parmi les rhéteurs). (Voyez, par exemple, le développement qui se rapporte au séjour des parents de Basile dans les solitudes sauvages du Pont). Pour s'excuser de ces longues digressions sur les ancêtres de son héros, Grégoire se justifie non sans grâce, mais non sans une préciosité qui sent son sophiste : (504, C). « J'ai voulu montrer quels modèles il eut sous les yeux et combien il les surpassa »; et il ajoute : « S'il est grand pour les autres de recevoir de ses aïeux des titres de gloire, il fut plus grand pour lui d'en ajouter à ses aïeux, en les tirant de sa personne, comme un courant qui remonte à sa source. » Grégoire transpose adroitement les choses : ce n'est plus le défunt qui voit accroître sa gloire par la mention des πράξεις de ses ancêtres; ce sont ces derniers qui en reçoivent tout le lustre. A quoi bon les citer, alors? A ce compte, leur mention n'est qu'un hors-d'œuvre, et un hors-d'œuvre beaucoup plus saillant que chez les sophistes. C'est Grégoire qui manque ici de logique, et qui, en s'élevant contre les sophistes, devient encore plus sophiste lui-même.

Notons enfin un motif essentiellement païen : l'εὐτεχνία

(1) Disc. LXIII, 512, B *(fin)*.

(505, A... Τοὺς γὰρ αὐτοὺς πολύπαιδας καὶ καλλίπαιδας...). Grégoire semble vraiment avoir à cœur de nous donner le change, lui qui veut faire passer pour chrétien un τόπος dont l'origine profane est indubitable : (505, C fin). « Mais, puisque les prémices de nos louanges ont été, *pour obéir au précepte divin qui ordonne de rendre tout honneur aux parents*, consacrées à ceux que nous avons mentionnés... »

2. C'est encore par prétérition que Grégoire aborde la φύσις, et d'abord les qualités physiques de son héros (508, A) : « La beauté, la force, la taille, où je vois la foule se complaire, nous les laisserons à ceux qui s'y intéressent »; et, de fait, Grégoire passe outre. La véritable raison, c'est que Basile était petit et laid. Les qualités de l'esprit (τὰ περὶ ψυχῆς) le passionnent davantage.

3. L'ἀνατροφή et la παιδεία vont lui fournir les éléments de ce paragraphe. Chacun de ces τόποι se développe normalement, sauf peut-être le second, où Grégoire, après plusieurs συγκρίσεις (509, B), introduit des διηγήματα, au cours desquels s'épanche, avec une verve pleine de bonne humeur, son admiration pour Athènes, la ville des étudiants, la ville surtout où il se lia d'amitié avec Basile. Chaque paragraphe (1) est semé de συγκρίσεις.

4. Après la série des longs développements sur Athènes, Grégoire aborde la carrière de Basile, si féconde en événements. C'est proprement le κεφάλαιον περὶ ἐπιτηδευμάτων καὶ περὶ πράξεων.

Parlant du sacerdoce de Basile, Grégoire en profite pour s'élever contre les ecclésiastiques parvenus et indignes. Il passe successivement en revue (533, C) les difficultés de Basile avec son chef hiérarchique, puis sa fuite dans la solitude, la persécution dont furent victimes les adorateurs de la

(1) 524, B; 525, B; 528, B.

Trinité (digressions sur la Trinité : 537, A); l'activité de son héros est longuement détaillée (chap. XXX-XXXIII), et aboutit à une σύγκρισις de Basile avec Joseph (545, A).

L'élévation de Basile à l'épiscopat provoque une reprise des ἐπιτηδεύματα et des πράξεις. Grégoire trouve matière à leur développement dans l'administration de Basile (548, A — 549, D), dans sa poursuite de l'hérésie (552, A-553), dans sa résistance aux autorités officielles, à l'empereur et à ses sous-ordres (remarquer surtout le récit de l'attitude énergique de Basile en face du préfet, 557-561), dans sa lutte contre ses collègues de l'épiscopat (569, C). Ici, Grégoire s'arrête et divise son jugement. Le héros que nous louons, dit-il en substance, eut sans doute raison de lutter contre les évêques hérétiques et hétérodoxes; mais il eut tort de s'en prendre à d'autres pour s'en servir dans l'intérêt par trop égoïste de ses propres desseins. Et quels sont ces « autres »? Il s'agit tout simplement ici de notre Grégoire lui-même, qui écrit non sans hardiesse (573, A) : « Bien que j'admire tout dans cet homme (Basile), plus que je ne puis dire, il y a une chose que je ne saurais approuver; je vais faire l'aveu d'un chagrin d'ailleurs connu de la plupart : c'est à notre égard un procédé nouveau et une infidélité dont le temps n'a pas encore effacé l'amertume (1) ». En dépit des restrictions et des atténuations qui essaient ensuite d'excuser, chez Basile, une décision qui avait pu, après tout, être dictée par la considération d'intérêts supérieurs, il y a là tout le contraire d'un éloge. Ce procédé de franchise, si peu connu des rhéteurs, fait honneur à Grégoire. Il est digne de la chaire chrétienne, d'un Grégoire de Nazianze comme d'un Bossuet, qui surent dire publiquement,

(1) Il s'agit de la nomination de Grégoire à l'évêché de Sasime, nomination imposée par Basile à un ami qui n'en voulait à aucun prix.

même aux grands de ce monde, même à leurs amis les plus chers, leurs vérités et leurs imperfections.

5. Au premier rang des vertus morales et intellectuelles de Basile, Grégoire place la pauvreté (573, C); puis viennent la tempérance (576, B), la virginité (C); le soin des pauvres et des malades (577, C) (σύγκρισις de l'hôpital créé par Basile avec les sept merveilles du monde, 580, A). Ici l'éloge se transforme en apologie : Grégoire attaque ceux qui voulaient taxer Basile d'arrogance (580, D). Parmi les vertus intellectuelles, l'éloquence (584, A), les écrits (C), la doctrine de Basile (585, C).

Série de συγκρίσεις : avec Adam, Enos, Enoch, Noé, Abraham, Isaac, Jacob, très intéressantes à cause de leur caractère tout à fait artificiel, que nous étudierons tout à l'heure: avec Joseph, Job, Moïse, Aaron, Josué, Samuel, David, Salomon, Elie; avec les héros du Nouveau Testament : Jean, Pierre, Paul, les fils de Zébédée,les disciples de Jésus, Etienne... Une autre forme de la σύγκρισις est de comparer à Basile ceux qui, voulant l'imiter, n'arrivèrent jamais à rivaliser avec lui (597, D).

Viennent ensuite le récit des derniers moments (600, B et suiv.); la mort (C), l'ἐκφορά (601, E), qui forme ecphrasis: après un léger θρῆνος (604, A : καὶ οὐκ ἐγὼ μὲν οὕτω θρήνους ἀναμίγνυμι τοῖς ἐπαίνοις) vient une courte συμβουλή (ὑμῖν δὲ συμβουλεύσαιμ'ἂν ἄλλο τι...).

Le μακαρισμός, comme le remarque Hürth (p. 69), est un hymne véritable. Cette partie est tout spécialement soignée : les kôla en sont hachés. D'ailleurs, tout le passage est emprunté à l'éloge d'Athanase (chap, X). Le début de ce τόπος, où Grégoire sollicite la collaboration de ses auditeurs, est, d'après Norden, une habitude profane, que nous avons déjà relevée.

La fin est assez courte : c'est une προσφώνησις, qui se transforme en prière (604, C).

Malgré sa longueur et la disproportion de certaines parties, le plan de ce discours est, en somme, assez clair.

D'abord, il n'y a pas de παραμυθητικός. Serait-ce un καθαρὸν ἐγκώμιον? Pour cela, il faudrait qu'il n'y eût aucun thrène. Or, nous en avons relevé un (604, A). Ce n'est pas non plus une monodie, en dépit des τόποι de la θάνατος et de l'ἐκφορά. Il reste que ce ne peut être qu'un ἐπιτάφιος ; on remarquera que le long délai qui s'est écoulé depuis la mort de Basile explique l'absence du paramythéticos. La plupart des τόποι ἐγκωμιαστικοί y sont ; mais l'étendue donnée à chacun d'eux est capricieuse et très variable, tandis que d'autres, comme la προσφώνησις, ne correspondent à aucun τόπος profane.

Ce discours représente merveilleusement l'indépendance intelligente dont Grégoire sut faire preuve envers les rhéteurs, dont il était le fils spirituel. Il est évident qu'on ne peut vraiment comprendre la méthode de composition de Grégoire si l'on néglige les modèles qu'il a suivis de loin. Étant donné la tyrannie qu'exerçait alors la rhétorique dans tous les domaines littéraires, il y a là une belle émancipation. Pour quiconque connaît, d'une part, la rigidité des dogmes sophistiques, de l'autre le modelage intellectuel auquel on soumettait les esprits dans les officines de l'École, il y a, dans l'aisance dégagée, avec laquelle Grégoire en use vis-à-vis de ces préceptes profanes, un effort réel vers le nouveau et l'original (1).

Parmi les κεφάλαια que Grégoire s'est appropriés, après les avoir empruntés à la source profane, il en est un qu'il s'est plu à développer, dépassant de beaucoup dans cette voie les

(1) On consultera peut-être non sans profit l'étude de Conrotte sur le Panégyrique d'Evagoras et l'Éloge funèbre de Basile (*Musée Belge*, 1897, p. 236).

écrivains païens eux-mêmes : je veux dire la synkrisis. Ce n'est pas la première fois que l'attention a été attirée sur ce procédé, si en honneur chez Grégoire. Sinko fait expressément mention de l'usage de la σύγκρισις chez S. Grégoire (1). Ce qui a frappé Sinko, c'est la forme sous laquelle elle se présente au cours de son œuvre : elle consiste en une comparaison du personnage, loué dans le panégyrique, avec les grands hommes de l'ancien et du nouveau Testament.

L'historique de ce procédé est, en somme, assez peu connu; Sinko a démontré son origine indubitablement profane : « Déjà Démosthène (*de Corona* 265) et Cicéron (*Pro Murena* 22) employaient cette manière de témoignage dans leurs plaidoyers, quand ils comparaient la vie, les actions, le caractère de l'accusé avec ceux du plaignant. » Le nom de ce procédé était alors, non pas σύγκρισις, mais ἀντικατηγορία. Sinko montre sa pénétration dans l'ἐγκώμιον; puis sa trace chez Plutarque, Dion de Pruse, Lucien, Polémon et Himérius, dont Grégoire fut l'élève. C'est ce Grégoire, notre Grégoire, qui — toujours d'après Sinko — a peut-être été cause de l'abus de la σύγκρισις, en tant que rapprochement purement symbolique, et de sa dégénérescence avec Grégoire de Nysse, Chrysostome, Procope et autres.

D'ailleurs, la synkrisis n'est pas, chez notre auteur, un procédé exclusivement réservé aux panégyriques. Ainsi, dès le premier discours (396, A. B), Grégoire montre que son retard peut s'excuser comme celui de Jérémie, d'Aaron, de Moïse, d'Isée. Les discours de blâme (ψόγος) comme les Invectives contre Julien fourmillent de συγκρίσεις (2); mais, — et c'est

(1) Cf. Eos. tomes XII et XIII.

(2) Cf. notamment 668, A (Julien et les rois de la Bible, qui se sont signalés par leur impiété); 669, A (Julien et les habitants de Sodome); 713, B. (Julien et Cocyte, Tantale, Ixion), etc.

pourquoi nous avons reporté ici l'étude de ce procédé, — sa place attitrée, en quelque sorte, est dans le Panégyrique. Grégoire trouve dans l'Ancien et le Nouveau Testament toute une mine de rapprochements sous forme de σύγκρισις.

Ainsi, dans l'Oraison funèbre de Césaire, Grégoire le père est assimilé à Aaron et à Moïse (757, C).

Dans l'Éloge des Macchabées, la mère est comparée à Abraham sacrifiant son fils (916, C); les fils sont rapprochés de Jephté, de Daniel, des jeunes captifs d'Assyrie, des martyrs de l'ère chrétienne (929, fin).

Dans l'oraison funèbre de son père, ce dernier est comparé à Moïse (1001, A. B), à Isée, à Jérémie, à S. Paul (C); à Moïse, David, Samuel, Phinée, aux fils de Zébédée, à Etienne (1013, B), à Ezéchias (1021, A).

Nous étudierons seulement les συγκρίσεις de l'oraison funèbre de Basile, les plus nombreuses et les plus curieuses aussi, à cause de leur teinte particulièrement sophistique.

Qu'une synkrisis rapproche deux personnages à qui la vertu, par exemple, a dicté la même conduite, rien de plus naturel; mais combiner des rapprochements qui ne reposent que sur des considérations superficielles et, qui plus est, sur des rapports artificiels; comparer un fait à un symbole, user d'une métaphore pour obtenir un rapprochement purement formel, sans existence réelle, voilà qui est l'indice d'un esprit sophistique, désireux de trouver, coûte que coûte, l'occasion de se mettre en frais d'ingénieux, cette ingéniosité dût-elle n'avoir sa place qu'au prix d'une équivoque.

Citons quelques exemples de ces συγκρίσεις assez inattendues :

592, A. « Adam eut la faveur de la main de Dieu; des délices du paradis et de la première législation; mais, — pour ne rien dire d'outrageant au respect dû au premier père, — il

ne garda pas le commandement. Celui-ci (Basile) l'a reçu, l'a observé, n'eut pas à souffrir de l'arbre de la science... »

Même passage : « Enos, le premier, espéra invoquer le Seigneur. Celui-ci l'invoqua et, en plus, il le prêcha aux autres, ce qui est bien plus méritoire que de l'invoquer. » Ces deux rapprochements sont au profit du héros célébré et au détriment de leurs illustres ancêtres.

Pour peu que nous poursuivions l'examen de cette série de συγκρίσεις, nous en rencontrons aussitôt une où la comparaison n'a été possible que grâce à une métaphore (592, B) : « Noé se vit confier une arche avec les semences d'un deuxième monde, confiées à un faible bois et sauvées des eaux. Celui-ci (Basile) échappa à un déluge d'impiété et se fit une arche de salut de sa ville qui navigua légèrement par dessus les hérésies. » Ce rapprochement d'une situation donnée comme réelle avec une situation manifestement métaphorique, est illégitime. Inutile d'ajouter qu'elle sent son sophiste.

L'arbitraire de ces identifications de deux situations n'ayant, en fait, aucun rapport, est plus sensible encore dans la synkrisis de Basile avec Isaac (592, C) « Isaac fut promis, dès avant sa naissance. Celui-ci s'offrit spontanément, et sa Rébecca, je veux dire l'Église, il l'épousa non pas au loin, mais tout près; non par l'entremise d'une ambassade domestique, mais par un don et un dépôt reçu de Dieu... » Voici peut-être la synkrisis qui, par son caractère à la fois ingénieux et puéril, offre le rapprochement le plus fantaisiste et le plus sophistique : 592, C (milieu). « Je loue l'échelle de Job et la stèle qu'il oignit en l'honneur de Dieu, et son combat contre lui, quelle qu'en fût la nature (c'est, je crois, l'humaine mesure en parallèle et aux prises avec la hauteur divine, et qui emporte de là les signes de la défaite de la créature). Je loue encore l'habileté de l'homme et son bonheur dans ce

qui concerne ses troupeaux, les douze patriarches sortis de lui, le partage des bénédictions, avec une prédiction fameuse de l'avenir. Mais je loue aussi, chez Basile, l'échelle que non seulement il vit, mais qu'il gravit aussi par des ascensions graduelles vers la vertu; la stèle qu'il n'a pas ointe, mais qu'il a érigée à Dieu pour y clouer l'impiété; la lutte qu'il soutint non pas contre Dieu, mais pour Dieu, en vue d'anéantir l'hérésie; et son industrie pastorale qui l'enrichit en lui faisant gagner plus de brebis marquées que de brebis non marquées, et la belle et nombreuse lignée de ses fils selon Dieu, et la bénédiction dont il fit, pour beaucoup, un appui. » Le soin que Grégoire a apporté à « filer » cette σύγκρισις, en interprétant chacun des détails pour les besoins de sa cause, est, nous l'avons dit, la conséquence d'une formation sophistique.

Il est d'autres cas où l'auteur prend soin d'indiquer que les deux termes du rapprochement effectué ne sont pas de même nature. Par exemple (593, A fin) : « Joseph fut distributeur de blé, mais pour la seule Égypte, rarement, et *au sens physique*; celui-ci (Basile) le fut pour tout le monde, continuellement et *au sens spirituel*, ce qui, à mes yeux, est plus auguste que cette distribution-là. »

Le rapprochement dont Élie est l'occasion devait avoir déjà une certaine vogue, attendu que nous trouvons chez Grégoire de Nysse la même comparaison à propos du même Basile (Éloge d'Ephrem 804. C). Voici comme il se présente chez S. Grégoire : 596, C : « Tu loues la liberté d'Elie à l'égard des tyrans, et son enlèvement au milieu du feu? Et le bel héritage d'Élisée, la peau de mouton, et, allant de pair avec elle, l'esprit d'Élie? Loue aussi chez Basile sa vie au milieu du feu, je veux dire dans la multitude de ses épreuves; sa préservation au travers d'un feu qui brûlait, mais sans le consumer, miracle du buisson; et la belle peau

qui lui vint d'en-haut, l'absence de chair. » L'oxymoron achève de donner à toute cette synkrisis une allure rien moins que chrétienne. On voit le procédé, que Grégoire ne cherche d'ailleurs pas à dissimuler, puisqu'il semble avouer qu'il n'y a là qu'un rapprochement plutôt fantaisiste : « le feu, *je veux dire* la multitude des épreuves... » On dirait apparemment que l'art, pourtant si raffiné, de la sophistique, pouvait s'accommoder d'une certaine naïveté dans l'application.

D'aspect peut-être moins frappant, mais tout aussi sophistique au fond, est la recherche entre deux personnes d'une ressemblance qui tient à des détails tellement superficiels qu'on conçoit sans peine qu'un autre individu aurait pu tout aussi bien — et peut-être mieux — servir de point de comparaison. Il semble que, souvent, au lieu de partir de Basile pour lui trouver, dans l'Ancien ou dans le Nouveau Testament, un précurseur digne de lui, il soit au contraire parti de telle ou telle figure quelconque ; et que, intervertissant les rôles, il ait voulu trouver dans son héros la plupart des ἀρεταί et des πράξεις du personnage une fois choisi. Voici un exemple qui en donne, en tout cas, l'illusion : Il est tiré, lui aussi, de l'oraison funèbre de Basile : « Qui fut précurseur de Jésus? Jean, voix du Verbe, flambeau de la Lumière, en présence de qui il tressaillit au sein, qu'il précéda aux enfers, où la fureur d'Hérode l'envoya, pour qu'il fût, là aussi, le héraut de celui qui arrivait. — Et si l'on trouve ce langage hardi, qu'on considère, au début de ces paroles, que ce n'est pas pour préférer ni égaler Basile à celui qui, parmi les enfants des femmes, est supérieur à tous, que j'établis cette comparaison; mais pour signaler un émule qui n'est pas sans porter en sa personne quelque chose du caractère de celui-là... Or, est-ce qu'il ne fut pas l'image visible de la philosophie de celui-là, Basile?

Lui aussi, il habita le désert, lui aussi avait un cilice comme vêtement de ses nuits, obscurément et sans ostentation; lui aussi se contenta de la même nourriture, se purifiant pour Dieu par l'abstinence; lui aussi eut l'honneur de devenir le héraut du Christ, sinon son précurseur, et l'on voyait venir à lui, non seulement tout le pays d'alentour, mais encore d'au delà des frontières; lui aussi, au milieu des deux testaments, abolissait la lettre de l'un, popularisait l'esprit de l'autre, et faisait la réalisation de la loi cachée par l'abolition de la Loi visible. » — Lorsqu'on relit tout ce passage, on imagine aisément que ce n'est pas l'idée de Basile qui a éveillé celle de S. Jean; mais que, dans le passage de l'Ancien au Nouveau Testament, la figure de S. Jean-Baptiste, étant la première, s'est trouvée tout indiquée pour offrir l'occasion d'une synkrisis avec Basile. La preuve que Grégoire part quelquefois de la comparaison pour aller au comparé, c'est qu'il lui arrive d'établir un rapprochement tout en reconnaissant qu'il n'a pas sa raison d'être (597, C) : « Quant à devenir un Étienne, il (Basile) en fut empêché, en dépit de sa bonne volonté, car il tint à distance, par le respect, ceux qui cherchaient à le lapider. » Si l'on y prend bien garde, cette courte phrase est peut-être la plus artificielle et la plus sophistique que nous ayons jamais rencontrée.

Nous sommes, dès à présent, suffisamment édifiés sur les excès où entraîne l'usage immodéré de la synkrisis, chez Grégoire. — N'oublions pas, en terminant, que le genre panégyrique surtout a le lourd privilège de lui donner asile.

De ce chapitre, plusieurs conclusions se dégagent, dont l'importance ne saurait échapper, en vue de notre conclusion générale.

C'est d'abord que cette série de discours épidictiques ne

suit que d'assez loin, sans toutefois le perdre de vue, le plan des rhéteurs. La plupart de ces Éloges méritent réellement la place d'honneur qu'on leur a réservée à côté des grands panégyriques profanes. L'oraison funèbre de Basile, dont maint passage rappelle l'oraison funèbre d'un Condé, présente, d'une part, une accommodation intelligente et parfois malicieuse de ce que l'art des rhéteurs avait de réellement ingénieux; et, de l'autre, une élimination judicieuse de ce qu'il avait d'irréductible à la mentalité chrétienne.

Il reste que, si notre auteur a conçu l'oraison funèbre sur un plan en somme original, il n'en a pas tiré tous les éléments de son propre fonds. Il a consolidé les vieux cadres vermoulus des panégyriques sophistiques; mais il les a rarement brisés. Tous ces discours réunis offrent, au complet, non seulement l'indication, mais la mise en œuvre des τόποι, dont Ménandre nous donne l'énumération. Bien plus, certains procédés sophistiques comme les μελέται, et surtout les συγκρίσεις ont conservé — dans certains cas, on pourrait dire : ont acquis — au contact de la pensée chrétienne, un caractère artificiel indiscutable.

Mais, sans nous arrêter aux détails, retenons ceci : que l'oraison funèbre chrétienne est, en somme, née du remaniement des vieux cadres classiques, ranimés eux-mêmes par le contact vivifiant d'une matière jeune et riche, ce qui n'empêche pas d'accorder que, considérés du seul point de vue de la critique littéraire, ces discours se rattachent, tantôt plus, tantôt moins, à leurs aînés profanes.

CONCLUSION

On s'est montré, selon nous, beaucoup trop sévère, ces derniers temps, à l'égard de la rhétorique, considérée dans ses rapports avec le Christianisme. Ces deux mots, quand on les rapproche, semblent généralement antinomiques et contradictoires : qui dit Christianisme dit le contraire de la rhétorique; et qui dit rhétorique dit fatalement antichrétien. Cette conception, que nous croyons fausse, vient de ce qu'en parlant de la rhétorique, on n'envisage que les abus de la rhétorique; et que, quand on parle de sophistique, on prend ce mot dans le sens péjoratif qu'il ne suppose pas nécessairement. M. Petit de Julleville est catégorique sur ce point : « Grégoire et Basile, écrit-il (1), se contredisaient en assistant à Athènes à la fois à l'école païenne et à l'Église;... en théorie, on doit souhaiter toutes les conciliations, et ne rien sacrifier, même le moindre bien au plus grand. Dans les faits, cet éclectisme est presque toujours impraticable; la grande force qui, Dieu merci, est souvent le plus grand progrès, l'emporte. » Si M. Petit de Julleville veut parler de la destinée du Paganisme et du Christianisme, pris en bloc, il a mille fois raison. Mais les victoires, même les plus décisives, ne s'acquièrent pas sans une revanche des vaincus. C'est que, pour triompher, il a fallu commencer par s'assimiler la tactique de l'adversaire, et de cette tactique, il reste toujours quelque chose, et généralement quelque chose de bon. Le Christianisme devait vaincre le Paganisme, mais après lui avoir emprunté, à la suite d'expériences, dont toutes ne furent pas aussi heureuses, ce qu'il

(1) Petit de Julleville, *L'École d'Athènes au* IVe *siècle, ap. J. C.*

avait encore d'utilisable et de viable. Parmi ces tâtonnements, certains comme ceux d'un Grégoire de Nysse, furent bien maladroits; et l'on conçoit que ses déplorables excès aient incité M. Méridier à tenir en médiocre estime l'accommodation de la culture païenne à la pensée chrétienne. Aussi bien, vouloir, sans modification ni concession, emprisonner de force cette pensée chrétienne dans le formalisme sophistique, c'était, à n'en pas douter, commettre un « gros contresens. » Mais y a-t-il vraiment « contresens » si l'orateur de la chaire accepte l'appui discret de la rhétorique profane? M. Méridier lui-même a eu comme le pressentiment de la vraie réponse à cette question. Sans doute, dit-il, cette impression qui nous pousse à crier au « contresens » est celle « que nous laisse l'œuvre de Grégoire (de Nysse), parce que son auteur n'avait pas, pour atténuer des discordances inévitables et vivifier d'un souffle nouveau l'art des sophistes, l'esprit mesuré de Basile, la riche et souple imagination de Grégoire de Nazianze. » Voilà qui réforme l'excès du premier jugement. Notre tâche à nous, va consister précisément à établir, à propos de Grégoire de Nazianze, le bilan de ce qu'il doit tant à son éducation première qu'à sa propre originalité. Peut-être reconnaîtrons-nous ainsi que ce fond de rhétorique, qui lui fut parfois nuisible, a bien plus souvent servi à discipliner ce que sa nature avait de trop touffu, de trop fougueux, de trop lyrique.

Et, tout d'abord, avant de se confondre en regrets stériles sur l'évolution des procédés d'expression propres au Christianisme primitif, peut-être serait-il bon de se rappeler que cette évolution devait fatalement se produire, en droit comme en fait. Car, que répondre à ceux qui prétendent qu'étant donné le caractère du Christianisme, le style aurait dû rester, chez lui, extrêmement simple et sans apprêt? Peut-on raisonnablement supposer qu'il eût toujours fallu se contenter de

la sobriété des premiers écrits? L'historien ne peut y songer un seul instant. Outre la difficulté d'atteindre à la sublime simplicité évangélique, les circonstances ne permettaient pas la réalisation de ce rêve : les hérétiques étaient là qui pressaient l'orthodoxie de leur dialectique tracassière; il fallait, pour les réfuter, les suivre sur leur terrain. Quant à la masse des païens, blasée de tout, elle gardait cependant, au milieu de son scepticisme, une sorte de foi, la foi en la beauté, en l'art, en l'art des rhéteurs. Pour gagner ces âmes vides, que les préoccupations artistiques ne suffisaient même plus à soulager de leur malaise, il fallait sans doute leur inculquer la religion nouvelle, mais la leur inculquer, si possible, dans les formes auxquelles ils accordaient encore quelque crédit. Il fallait emprunter à l'art des rhéteurs, si prôné, ses ornements et son moule, pour y couler la substance des idées chrétiennes.

L'important était de ne considérer ces formes que comme des instruments et des moyens; de les traiter en servantes et en esclaves, non en maîtresses; d'établir, en un mot, un équilibre tel que la pensée, discrètement drapée dans les formes païennes, pût se mouvoir à l'aise et en toute liberté.

Grégoire a-t-il réalisé cet idéal? A-t-il trouvé cet équilibre? Il ne nous est plus permis de douter, après toute cette étude, que, dans les formes d'expression comme dans les méthodes de développement et jusque dans le fond même de l'argumentation, Grégoire n'ait révélé clairement et indiscutablement ses attaches à la technique des rhéteurs. Cette dépendance est-elle une servitude? Là est l'important : l'originalité absolue, en effet, c'est-à-dire l'absence complète de points de contact avec qui et quoi que ce soit, serait une impossibilité, et, qui plus est, un non-sens et une absurdité. L'originalité d'un artiste n'existe qu'en fonction de l'indépendance

qu'il affiche vis-à-vis des méthodes consacrées par une école ou le génie d'un individu. De même, l'originalité de Grégoire n'équivaut pas à n'offrir avec la rhétorique de son temps aucun rapport; elle repose dans la manière personnelle dont il s'accommode de ce capital littéraire, sorte d'héritage que lui a légué son éducation première.

A vrai dire, Grégoire était d'une nature trop spontanée, trop enthousiaste pour garder partout à la rhétorique, dans son œuvre, la place qu'il eût fallu lui faire. Il s'est laissé aller à des excès qui jurent avec notre goût et même avec le bon goût. Là, nous regrettons que le chrétien n'ait pas mieux compris son rôle; qu'il n'ait pas eu le beau geste de mettre tout simplement le rhéteur à la porte, avec ses puérilités, ses mauvais jeux de mots, ses allitérations, ses concetti, ses sophismes, ses subtilités frivoles. Évidemment, Grégoire a payé son apprentissage; il n'a pas réussi dès le premier coup dans un domaine où les pièges et les écueils étaient si nombreux. Soit routine, soit préjugé, il a parfois donné asile à des formes ou à des procédés irrémédiablement stériles, incapables d'adaptation.

Mais il est d'autres procédés, d'autres formes que Grégoire a maniés avec un à-propos, un tact réellement supérieurs. Ainsi l'ecphrasis, pour citer une méthode essentiellement sophistique, est plus qu'un procédé d'ornementation pour Grégoire : quand elle n'a pas pour but de reposer les auditeurs d'une discussion aride, elle sert à les édifier par la description d'un martyre ou à les élever sur les sommets divins, par le tableau des splendeurs de la Création. Dans la plupart des cas, en effet, Grégoire ne s'aide de la rhétorique que pour la dépasser. Bien loin d'être comme ces rhéteurs dont l'art a sa fin en lui-même, il n'accepte généralement les artifices de la rhétorique que s'ils peuvent soutenir un fond d'idées puissantes et vivantes. Il n'en faut pas davantage pour être

original, et c'est ce qui fait l'extraordinaire richesse de la technique d'un Grégoire, comparée à celle des sophistes.

L'œuvre d'un homme de génie comme Grégoire de Nazianze ne doit pas être seulement considérée du point de vue négatif et étroit de l'émancipation de la technique profane; elle a droit à un examen plus positif et plus libre : celui de l'originalité envisagée en elle-même. Bien qu'il n'entre pas dans notre plan de déterminer la nature et l'étendue de cette originalité, nous pouvons dire cependant qu'elle se traduit particulièrement dans quelques œuvres de premier rang comme sont les discours Théologiques et surtout les Στηλιτευτικοὶ λόγοι contre Julien. C'est là qu'on saisit quel grand orateur, quel écrivain de race c'était que Grégoire de Nazianze. Il s'y révèle tout entier avec la souplesse de son talent, la fécondité de son imagination, la finesse de sa dialectique, et par dessus tout avec cette sensibilité féminine, qui emprunte, pour s'exprimer, les tons les plus divers.

Par là surtout, il se montre incomparablement supérieur aux rhéteurs et aux sophistes de son temps, qui s'imaginaient qu'à chaque genre oratoire devait correspondre un style spécial, entraînant lui-même un ton sensiblement uniforme. Grégoire répugne à rester figé dans une note unique. Sur ce point, il rompt délibérément avec la rhétorique. Les rhéteurs byzantins s'étonnaient que le discours contre Julien passât brusquement du ψόγος à l'ἔπαινος ou à l'ἐγκώμιον. De fait, on peut y compter sept ou huit tons très distincts, à commencer par le ton solennel et épique du début : « Ecoutez, nations, toutes tant que vous êtes; prêtez l'oreille, vous tous qui habitez l'univers !... » L'invective se poursuit par un chant triomphal et lyrique (1) auquel succède bientôt le ton apologétique (2),

(1) Gr. Naz., I, 701, A. Ἐμοὶ δὲ πάλιν πρὸς τὸν αὐτὸν ἐπινίκιον ἀναδραμεῖται ὁ λόγος.

(2) Id., 1, 601, C.

puis le ton parénétique (1). Le dédain s'y étale à côté de la colère (2) et de la pitié (3). Ce n'est pas le lieu ici de suivre l'orateur à travers cette gamme extrêmement riche; retenons seulement qu'il y a là un parfait exemple de la souplesse de Grégoire, souplesse qui contraste avec la raideur de la technique de l'École. L'orateur chrétien ne se contente pas d'emprunter; il sait s'assimiler le bien d'autrui, et, par l'usage qu'il en fait, il lui imprime sa marque personnelle. Voilà pourquoi il y a autre chose chez Grégoire qu'un ancien élève des rhéteurs. Il y a le maître qu'il est devenu.

Une œuvre comme la sienne indique assez que le Christianisme est, par son caractère universel, essentiellement éclectique. De même qu'il est susceptible de s'accommoder à toutes les mentalités humaines, il s'adapte facilement aux formes d'art étrangères. C'est une chose curieuse, et naturelle cependant, qu'avec des dogmes aussi rigides et aussi pleins, le Christianisme s'assimile parfaitement ce que les écoles de l'extérieur ont de bon, de juste, de beau. Ceci est vrai aussi bien pour les idées que pour l'expression. S. Jérôme le sentait bien quand il disait : « Unde et nos, si forte aliquando invenimus aliquid sapienter a gentilibus dictum, non continuo cum auctoris nomine spernere debemus et dicta, nec pro eo quod legem a Deo datam tenemus, convenit nos tumere superbia et spernere verba prudentium, sed sicut Apostolus dicit : omnia probantes, quod bonum est tenentes. » Sage parole et qui contraste heureusement avec les défis — d'ailleurs platoniques — lancés par les Pères de l'Église grecque à l'adresse des formes de l'art profane !

L'œuvre de Grégoire de Nazianze est, en somme, meilleure

(1) Gr. Naz., 1, 705, B. Ἐγὼ δὲ εἰς παραίνεσίν τινα καταλύσω τὸν λόγον.
(2) Id., 1, 584, B. ... δουλοπρεπῶς δειλίαν καὶ ἀγεννῶς κακουργεῖ τὴν εὐσεβείαν·
(3) Id., 1, 700, B.

que ses théories : malgré ses protestations anti-helléniques, ses professions de foi anti-rhétoriques, il n'a pas échappé, ou n'a pas voulu échapper à la tradition classique. Il n'a pas rompu avec les efforts des Clément d'Alexandrie, des Origène et d'autres plus obscurs, dans leur mission de christianisation de l'hellénisme ou, si l'on veut, d' « hellénisation » du christianisme. Il n'est pas, comme on l'a dit de Chrysostome, « le Grec par excellence devenu chrétien »; il est le Grec né chrétien et chez qui la fusion des deux esprits s'est opérée lentement, durant toute sa jeunesse, toute son adolescence, et même son âge mûr. Il fut nourri par une mère chrétienne, et par un père qui mérita par sa piété d'être promu à l'épiscopat. Mais il puisa auprès de maîtres païens illustres une instruction longue et solide, qui aida à l'épanouissement de ses dons intellectuels. Il n'est même pas chrétien de cœur et rhéteur d'esprit. Il raisonne son christianisme comme il convient au grand théologien qu'il est; et il aime sa rhétorique, quoi qu'il en ait dit, d'un amour quasi filial. Bref, en dépit des oscillations de son tempérament d'artiste et de chrétien, en dépit de la part trop large qu'il fait parfois au rhéteur, Grégoire reste pour nous le type achevé du Grec chrétien, en qui se sont rejoints, pour la première fois, dans une union harmonieuse, la γνῶσις païenne et la πίστις chrétienne (1).

(1) Cf. la conclusion de notre seconde thèse.

ERRATA

Page 52, ligne 15, *Au lieu de* ... τὴν ἀλαζόνειαν καὶ τὴν ῥὲν ῥήμασι..., *lire* ... τὴν ἀλαζονείαν καὶ τὴν ἐν ῥημάσι...

Page 69, *Au lieu de* (1), (1), (2), (3), *lire* (1), (2), (3), (4).

Page 76, ligne 7, *Au lieu de* περὶ τοῦ ἁγίου..., *lire* περὶ τοῦ ἁγίου...

Page 78, ligne 14, *Au lieu de* καὶ τὰ ἑξῆς. *lire* καὶ τὰ ἑξῆς.

Page 85, ligne 7, *Au lieu de* « asiatique », *lire* « asianique ».

Page 86, dernière ligne, *Au lieu de* οἱ... πρόμαχοι, *lire* οἱ... πρόμαχοι.

Page 90, ligne 17, et page 117, ligne 11, *Au lieu de* ἄν, *lire partout* ἂν.

Page 109, ligne 5, *Au lieu de* ἀρχίνους, *lire* ἀγχίνους.

Page 116. ligne 16, *Au lieu de* ὀργιζομένης, *lire* ὁριζομένης.

Page 122, ligne 13, *Au lieu de* ὅρη, *lire* ὄρη.

Page 125, ligne 1, *Au lieu de* διηρημένως *lire* διῃρημένως.

— ligne 5, *Au lieu de* ἀδίαιρέτως, *lire* ἀδιαιρέτως.

— ligne 6, *Au lieu de* καὶ υνάπτεται δσιῃρημένως, *lire* καὶ συνάπτεται διῃρημένως.

Page 129, ligne 6, *Au lieu de* πρατούμενα. *lire* κρατούμενα.

Page 136, ligne 15, *Au lieu de* ἐκέινου, *lire* ἐκείνου.

— ligne 25, *Au lieu de* lesqeulles, *lire* lesquelles.

Page 144, ligne 23, *Au lieu de* πρὸς λιμέσιν ὧν, τοῦ κοινοῦ..., *lire* πρὸς λιμέσιν ὧν τοῦ κοινοῦ...

Page 149, ligne 22, *Au lieu de* οἰκτήρια, *lire* οἰκητήρια.

— ligne 23, *Au lieu de* βράδεις, *lire* βραδεῖς.

Page 151, ligne 2, *Au lieu de* ἁμαρτιῶν, *lire* ἁμαρτιῶν.

— ligne 5, *Au lieu de* ἀρσιτερά, *lire* ἀριστερά.

Page 191, dernière ligne, *Au lieu de* impalapbles, *lire* impalpables.

Page 243, notes, ligne 6, *Au lieu de* ὅ δὸ κάλλιστον, *lire* ὅ δὲ κάλλιστον.

Pages 260, ligne 15, et 267, ligne 11, *Au lieu de* homilètique, *lire* homélitique,

Page 269, notes, ligne 2, *Au lieu de* οὐδέ, *lire* οὐδέ.

TABLE

Avant-Propos 9
Introduction. — Causes générales de l'infiltration progressive de l'hellénisme dans la littérature chrétienne 15
Chapitre Premier. — Points de contact de Grégoire avec la sophistique contemporaine 28
Chapitre II. — Opinions de Grégoire sur le profane 43
Chapitre III. — Unité et fixité de l'influence de la rhétorique chez Grégoire 71
Chapitre IV. — L'Œuvre oratoire de Grégoire 76
Chapitre V. — Le Style : Structure générale de la Période.... 82
Chapitre VI. — La Recherche du parallélisme : les Γοργίεια σχήματα 106
Chapitre VII. — L'Image ; la Métaphore 131
Chapitre VIII. — La Comparaison 158
Chapitre IX. — L'Ecphrasis 187
Chapitre X. — La Composition des discours. — La Mise en valeur du fond 211
Chapitre XI. — L'Argumentation dialectique ; ses formes. — L'Allégorie 231
Chapitre XII. — Les Discours épidictiques 268
Conclusion 318

Imprimerie brevetée Fr. Simon, Rennes.

BQ
1444
.G9

Guignet, Marcel - Saint Gré

Feb 22 S. MAR 9 1970
Mar 9 MAR 24 1970
Oct 30/72 U of Montreal
May 16/73 U of Montreal
Aug 20/76 U of Western Ont

Guignet, Marcel - Saint Grégoire de Nazianze.

PONTIFICAL INSTITUTE
OF MEDIAEVAL STUDIES
59 QUEEN'S PARK
TORONTO 5, CANADA

24428